

VINCENZO CENTO

I Viandanti e la Mèta

E. BUONAJUTI - G. COSTA - G. GENTILE -
G. GUASTELLA - R. MURRI - A. TILGHER -
E. TROILO - B. VARISCO - P. ZANFROGNINI

Appendice:

L'Ideale Cristiano nel pensiero del Leopardi
Conclusione: La Mèta

Precede un Saggio critico sull'Autore
di ERMINIO TROILO

54259

Ad Arturo Farinelli

Maestro di cultura e di vita

Sinceramente Vincenzo Cento

EDIZIONI DEL BARETTI
TORINO

1927



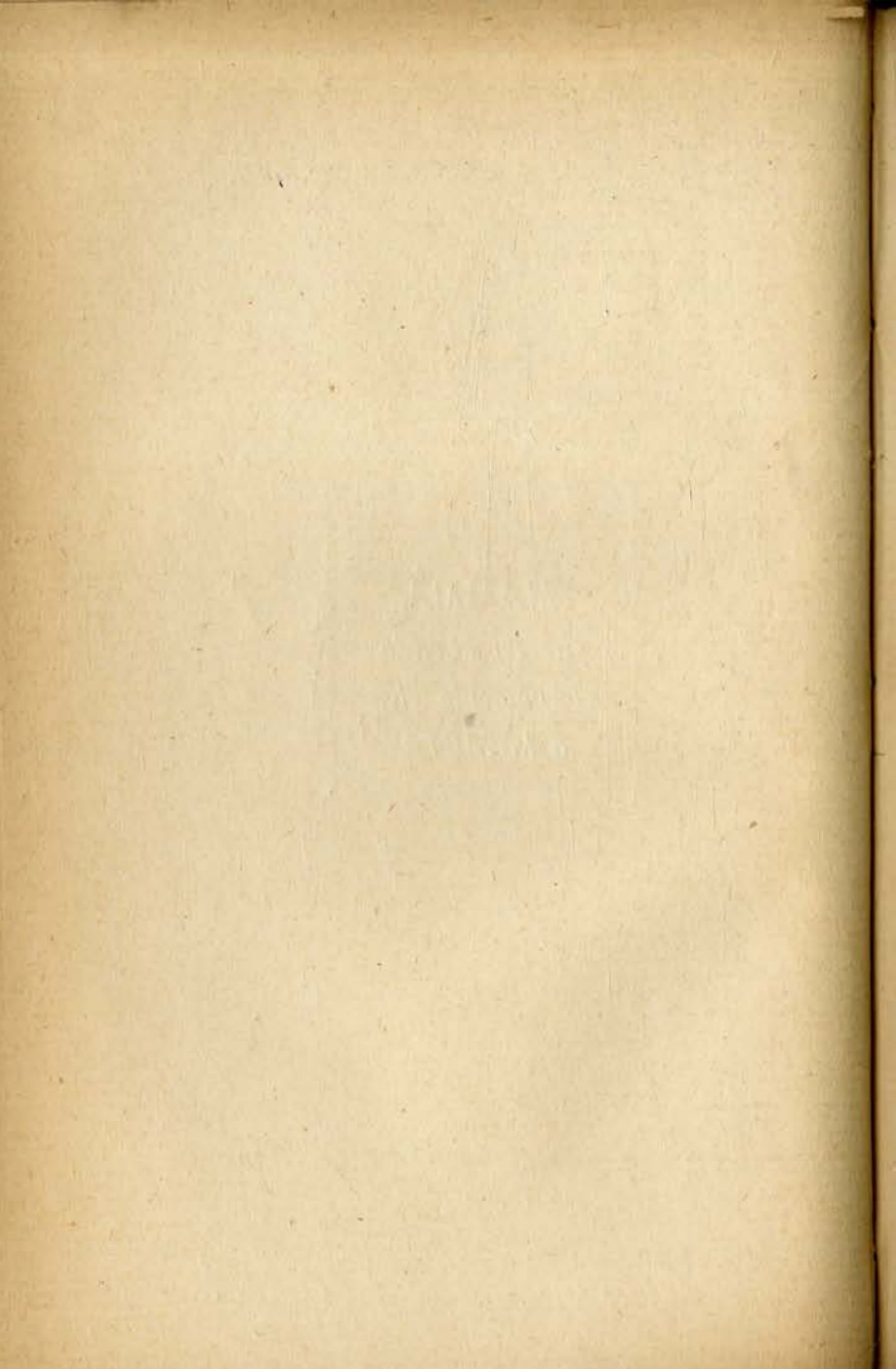
PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino - Tip. Carlo Accame, via B. Galliari, 4.

a

MAMMA

*che mi attende
eternamente viva
a la MÈTA*



PREFAZIONE

Revisione in atto dell' Idealismo attuale.

Vincenzo Cento non ha bisogno di prefazioni ai suoi scritti; nè questa è una prefazione.

Quando egli pubblicò il saggio *Religione e morale nel pensiero di Giovanni Gentile*, subito ne fu riconosciuta l'importanza, pel vigore della critica, per la chiarezza del pensiero e per l'ardore del sentimento; note personali di questo giovane animoso e pensoso.

Singularmente importante apparve a me lo scritto, come quello che delinea il punto di vista d'un idealismo temperato, il quale cerca d'accordare con l'immanenza quella trascendenza, che l'idealismo assoluto pretende di escludere assolutamente; dando uno sbocco seducente e pacificatore al travaglio del pensiero contemporaneo.

A me, che, bene o male, mi trovo all'estremo opposto d'ogni idealismo, la dottrina non sembra accettabile; e ne dissi le ragioni — le quali, poi,

ho più ampiamente svolte nel volume *Lo Spirito della Filosofia*. Sì che le pagine che seguono sono, in sostanza, una critica alla posizione fondamentale, quale a me appare, del Cento; mentre pieno è il consenso nella critica all'idealismo attualistico.

Se ora queste pagine si ripubblicano in capo al volume di lui, per desiderio suo, ciò mette in luce la nobiltà e l'altezza del suo animo; che alle lodi incondizionate preferisce il dibattito delle idee e la critica che possa illuminarlo.

A questo titolo, io che fin dai primi promettenti passi seguo Vincenzo Cento con stima ed affetto grandi, e che mi rallegro al ricordo d'essere stato un poco anche suo maestro, sono ben onorato che mie pagine siano affettuosamente accolte nel bel libro che dimostra, ormai, la ricchezza illuminata delle vedute dell'Autore, l'ariosa movenza della sua indagine, la sicura conquista che è nella sua ricerca spirituale.

Da qualche tempo si succedono più frequenti e incalzanti, da diverse parti del campo filosofico, le critiche alle dottrine dell'idealismo assoluto.

La cosa si comprende; poichè ormai il ciclo di svolgimento di quella filosofia appar compiuto; non solo come sistemazione teoretica per sè, ma anche

come applicazione sui varii terreni dove essa è stata provata; specialmente della pedagogia, in cui si è imposta come riforma legislativa della scuola, e della politica in cui si è spinta ad affermarsi, a dirittura, come dottrina del Fascismo (1).

Riferendoci all'aspetto puramente speculativo del sistema sembra si possa veramente dire ch'esso abbia raggiunto, sia come processo storico dalla posizione kantiana della sintesi *a priori*, donde piglia le mosse; sia nell'assetto intrinseco, limiti e forme

(1) Se l'idealismo assoluto possa logicamente e realmente costituirsi a premessa e ossatura filosofica del Fascismo è cosa assai discutibile; noi crediamo che, così, il Fascismo non s'appoggerebbe validamente. Ad ogni modo, congiunto coll'attuale sistema politico, l'idealismo assoluto si presenta con due caratteri principali, di misticismo e di antiliberalismo. Il primo si riconnette col problema religioso dell'idealismo assoluto in generale. In particolare si deve osservare che una politica mistica è, checchè se ne dica, un controsenso o una mera espressione retorica. Di questo nuovo misticismo, che si bandisce proprio come misticismo, debbesi notare ciò che è proprio del misticismo insincero. Chi dice « io sono mistico », « ecco qua il mio misticismo », e peggio « la dottrina mistica della politica » non è mistico. In realtà questa politica dell'idealismo assoluto è più tosto *real-politik* di pretta marca filosofica tedesca: e s'inserisce in essa benissimo anche la dottrina (altro che misticismo!) della forza che è diritto, e della violenza che è forza morale.

Quanto all'altro carattere dell'antiliberalismo, si veggano alcuni miei scritti sulla riforma scolastica: *Il problema della Scuola e della Libertà*; nel vol. *Per la cultura magistrale*, Bologna, Zanichelli, 1921; e gli articoli in « Conscientia », Roma, 21 luglio 1923, 1° settembre 1923, 27 settembre 1924. Si può anche vedere in genere, per i varî punti toccati in questa nota, il mio vol.: *La Conflagrazione: Indagini sulla storia dello spirito contemporaneo*, Roma, 1918.

estremi. Dove si possa andare oltre la radicale negazione d'ogni trascendenza, la risoluzione totale della realtà nel pensiero, la puntualità solipsistica dell'atto puro; e che cosa ci sia ancora da elaborare e svolgere nella compattezza d'una simile costruzione, nè si vede nè ci può essere.

Di qui il singolare destino segnato al sistema; fisso, irrigidito nella sua perfezione di sistema e nella dogmatica intolleranza che l'accompagna; ed il destino, altresì, tutt'altro che lieto, dei seguaci, che, per quanto animati da fede e per quanti sforzi facciano, non riescono a trovare uno sbocco proprio al di là di esso, a superarlo, come dicono e come ad una filosofia viva è necessario; e neppure a farne un ripensamento originale, che suppone una revisione critica interna, impossibile a chi sia chiuso in quella magica cerchia. E così avviene che qualche notevole atteggiamento personale e qualche spunto critico si trovi solo in pochissimi.

Taluno potrebbe osservare che le dottrine filosofiche fruttificano anche a distanza di anni e secoli. È vero; ma bisogna dire che questo è di quel tipo di sistemi che brunianamente si possono chiamare « mattutini, annunziatori »; abbozzati, rozzi nel loro erompere tumultuoso; pieni d'incompiutezze, d'aperture, di masse d'ombre e luce; anacronistici, inattuali, rivoluzionarii: è dei sistemi vergini, in una parola, che iniziano un periodo;

non di quelli che svolgono e deducono all'estremo posizioni e principii già fissati ed elaborati, e ne correggono, raffinano tecnicamente le parti e l'insieme. Questi non dischiudono, ma concludono un ciclo di pensiero.

L'idealismo assoluto nel suo processo dialettico, di cui si conoscono minutamente i diversi passi, da Kant a Fichte, da Fichte ad Hegel, a Spaventa, Croce e Gentile, nel suo rigore logico, nella sua compiutezza tecnica, nella sostanza e nei caratteri accennati, è non un punto di partenza e neppure di vero e proprio passaggio, ma di arrivo; e di quale arrivo!

Ora tutto questo che non esclude affatto, anzi mette in luce la reale importanza che ha teoreticamente e storicamente la dottrina dell'idealismo estremista, ne ha promosso e promuove sempre più un'ampia revisione critica. Ed è bene qui ricordare alcuni fra quelli che più vivamente hanno preso parte a questa critica a fondo, più significativa, anzi decisiva, in quanto mossa da punti di vista diversi e pure coincidenti nei motivi e conclusioni principali; come Varisco, Chiappelli, Tarozzi, Aliotta, Bonucci, Buonaiuti, Rensi, Calò, Chiocchetti, Tilgher, De Sarlo, Orestano, Ranzoli, e da qualche punto di vista, essenziale, lo stesso Benedetto Croce.

Si determina, in somma, una conseguente reazione spirituale; e come segno di ciò è particolar-

mente importante l'atteggiamento di parecchi giovani come Ugo Redanò, Enrico Castelli, Arnaldo Belluigi, Antonio Banfi, ecc., i quali cercano altre vie ed altri orizzonti per l'ansia delle loro menti e delle loro anime.

La critica di Vincenzo Cento (1) ha un carattere singolare, poichè è quella non solo di uno spirito libero, meditativo e passionale insieme, ma di un oppositore, altresì, che si muove nell'ambito dell'idealismo, dell'illuminato idealismo varischiano; ed ha intime simpatie per l'attualismo, a cui finisce per concedere su punti essenziali, secondo il nostro modo di vedere, anche troppo.

La critica riguarda, sopra tutto, la morale e la religione; ma non prescinde, nè potrebbe, dai principii e presupposti teoretici fondamentali, che concernono il problema della Realtà e, involti inscindibilmente in esso, nel caratteristico modo della dottrina esaminata, quelli del Conoscere, del Soggetto e della Libertà. La compattezza di questi varii aspetti dell'unico complesso problema rende, senza

(1) V. CENTO, *Religione e morale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Quaderni di Bilychnis, n. 15, 1923. *Appunti di critica gentiliana*, in « Rivista di Filosofia », II, 1923.

Prendiamo in speciale considerazione lo scritto del Cento perchè esso ci dà modo di prospettare non solo il problema dell'idealismo estremista, ma anche quello non meno importante, dell'idealismo temperato.

dubbio, difficile condurre la critica; e avviene così che il Cento, pur dirigendosi assai bravamente fra le difficoltà, deve talora troppo semplificare e schematizzare e quasi spezzare il pensiero gentiliano, e talora non può evitare al suo pensiero medesimo, rivestito in genere di forma limpida e vivace, qualche incaglio.

Sarebbe stato, perciò, opportuno affrontare preliminarmente la posizione complessiva dell'attualismo. Quel far tutt'uno dei problemi accennati — essere e conoscere; realtà, spirito, soggetto, libertà — non scopre nel fondo dell'audace sistema un circolo vizioso? Non è già tutto presupposto quello che si dovrebbe dimostrare? Noi siamo di fronte a qualche cosa d'indubbiamente suggestivo e vigoroso; ma questo fissare posizioni, dedurre, costruire non è neppur approssimativamente quello che sempre occorre ed occorrerà alla filosofia: dimostrare.

Si comprende che anche costruzione e dimostrazione facciano tutt'uno per l'idealismo assoluto; il quale ha, come è noto, modificato profondamente perfino il concetto e il valore della logica: da organo della filosofia, nella filosofia stessa. Ma questa troppo ardita trasformazione della logica (che solo in un certo senso è ammissibile; non nel senso assoluto che vorrebbe escludere nel pensiero ogni strumentalità, cioè, in fine, ogni sua funzione con-

creta e reale, per metafisicizzarlo e renderlo entità pura), a poco giova. A questa pretesa, poi, corrisponde un altro principio dell'idealismo estremo, l'identificazione della Storia della Filosofia (e non della Filosofia soltanto) con la Filosofia, onde si assume come costitutivo ed organico il processo del pensiero, e quello solo che ha condotto l'idealismo al punto in cui l'ha condotto. E tutto ciò, che finisce per fare una cosa sola, ossia la tesi fondamentale e tutto il sistema dell'idealismo, costituisce precisamente un gran circolo vizioso; che non si scioglie, per qualsiasi sforzo, anzi più si annoda e stringe.

In ogni modo, pur ammettendo la trasformazione e l'identificazione accennate, nei loro aspetti più tecnici, che la Logica sia essa tutta la Scienza e la Storia della Filosofia, la Filosofia, questo non significa ancora che il Pensiero il Conoscere la Filosofia siano essi, senz'altro, la Realtà, tutta la realtà. Sarà anche una sola cosa Essere e Pensiero; ma non basta assumer ciò: e di fronte alle pretese della più raffinata dialettica, resterà insopprimibile l'esigenza dello spirito ad una chiara giustificazione. Identità, sia; ma quest'è il problema, non la soluzione. Bertrando Spaventa, al quale l'idealismo attuale molto deve, disse che il problema era, a punto (e sul reale significato della sua proposizione non sembra possa sofisticarsi): *dimostrare l'identità*.

Il tentativo di dimostrazione, che egli faceva, è inaccettabile: ma il filosofo medesimo, non presumendo per nulla che la sua dimostrazione fosse definitiva, era onestamente pago di riconfermarne la necessità. E la necessità resta. Nè provvede bene al proprio destino quella filosofia che la disconosca o dissimuli o presuma d'averla di fatto sciolta e superata, moltiplicando le indentificazioni, e da capo con il circolo vizioso del suo costruire.

Vincenzo Cento preferisce isolare e cogliere analiticamente i punti più importanti del sistema; la sua critica, ripetiamo, non è senza qualche inconveniente, ma investe con forza e mette in luce le fallacie innegabili e insuperabili di quello.

L'immanenza assoluta che assorbe e isterilisce realtà e pensiero; il soggetto unico che non consente vi sia concreta realtà di soggetti viventi; il desolato solipsismo che sopprime ogni possibilità di vita e di valori, tutto ciò e gli altri rilievi particolari che il Cento fa con energia e con certo suo intimo pathos, rendono inaccettabile, nella sua osatura teoretica, la dottrina gentiliana, impossibile la Morale, equivoca e vuota la Religione. Senza dubbio Vincenzo Cento vince sostanzialmente la sua buona battaglia.

Pure si deve dire che, se il trovarsi egli sul terreno idealistico conferisce maggior significato alla sua critica, il troppo concedere che fa, come ab-

biamo accennato, a qualche posizione avversaria, gli impedisce d'andare in fondo, e di avere compiutamente ragione.

« Se la realtà, tutta la realtà, è un nostro presupposto, noi restiamo esclusi da tutta la realtà, che ci sarà senza che ci siamo noi. E così noi affermiamo la realtà negando noi stessi che l'affermiamo; diciamo di essere alla presenza del Reale, e intanto diciamo di non esserci. Questo è l'assurdo di ogni concezione del trascendente come tale ». Così Gentile; e Cento conviene e fa eco, senz'altro. Ora questo è tal punto, che, accettato, conduce ad accettare l'idealismo assoluto tutto quanto.

È proprio vero che ponendo la realtà come presupposto nostro, ci si esclude dalla realtà? Se la cosa fosse così semplice come disinvoltamente si prospetta, non si comprenderebbe (nè la osservazione può prendersi per ingenua) come mai lo spirito, la filosofia, la vita non si siano accorti, in sostanza, finora, del tragico assurdo, così elementare e radicale. Fatto è che per veramente affermarsi, ed affermandosi, spirito e vita hanno sempre avuto bisogno, nè ora che il segreto supremo sarebbe rivelato, han meno bisogno della trascendenza; continuando a pensare e a vivere, se vogliono pensare e vivere, l'antico errore, assolutamente. Se la trascendenza è l'assurdo, e la sua affermazione è la negazione della nostra realtà, com'è che, in effetto,

della trascendenza non possiamo fare a meno, e siamo costretti sempre a ritrovarci faccia a faccia con essa e mescolarvici; senza mai poter realizzare, fuor che nella nuda formula dottrinaria e nella disperata tecnica, quell'immanenza che sarebbe la vera realtà e la reale verità?

Del resto, quel perpetuo rispuntare dell'oggetto nel seno stesso del soggetto, ed il perpetuo riaffermarsi del soggetto nell'oggetto, di cui parla lo stesso idealismo, se non ha un semplice senso dialettico verbale (chè questo sarebbe non avere alcun senso) indica, si voglia o no, la necessità, la imprescindibilità, la realtà del trascendente.

La proposizione fondamentale gentiliana che il Cento accetta, contiene, nell'apparenza del suo rigore logico, un fondo equivoco e sofistico, che non è difficile scoprire. Viene alla mente quel famoso ragionamento epicureo intorno alla realtà della morte: « quando la morte è, non siamo noi; e quando siamo noi, la morte non è ». Si giuoca, a punto, sull'essere; sull'essere dell'Essere e sull'essere del Pensiero: e si torna ancora una volta a quel punto capitale, che è la gratuita identificazione preliminare di essere e pensiero.

Fuori di tutto questo malsano groviglio, noi abbiamo diritto di dire che c'è l'Essere e c'è il Pensiero, la Realtà e Noi, senza contraddizione e senza esclusione. E il Noi, è esso medesimo un doppio

noi, come pensiero e come esserci, e ripropone e riconferma il doppio essere: la Realtà, la Categoria, il Primo assoluto che da tutto e a tutto è presupposto, e che nulla presuppone, neppure il pensiero; e il Pensiero che non è escluso dalla Realtà, in quanto è grado, forma e funzione dell'Essere. Non diciamo che qui non appariscano difficoltà da chiarire e problemi da risolvere ancora; ma essi non sono di tal natura, che li faccia insuperabili e renda impossibile una dottrina legittima.

Il dualismo, intanto, è una dottrina che si può non accettare (noi non l'accettiamo a fatto), ma a cui si deve riconoscere non solo una posizione storica d'alta importanza, ma anche un valore teorico, che si alimenta di motivi non trascurabili. E v'è, altresì, la possibilità e la legittimità d'una dottrina monistica, quella che noi diciamo del realismo assoluto, che non è per nulla materialismo e neppure il vecchio positivismo; la quale senza contraddizione può affermare la doppia realtà dell'essere e del pensiero nell'unità ontologica universale. Ad ogni modo, nella peggiore delle ipotesi, è da notare che le difficoltà attribuite all'ammissione del trascendente non risparmiano per nulla l'idealismo immanentistico; e tanto meno, quanto più esso vuol mostrarsi rigoroso. Non ostante, infatti, l'identificazione assoluta, quel sistema è costretto ad ammettere il ricordato perpetuo ram-

pollare dell'oggetto nel soggetto e del soggetto nell'oggetto; a riproporre, con mortale contraddizione o con implicita negazione, l'Io e il Non-Io (e l'Io, come io puro e io empirico), la Realtà e il Noi — non più identificati, ma sciolti e distinti, in quel modo che non è del cedevole schema dialettico e della nuda formula indifferente. Ora il rompersi dell'immanenza è il rinascere della trascendenza. E quella magica identità che doveva sciogliere le difficoltà della posizione avversaria, le ripropone sostanzialmente; non solo, ma le rende, associate e composte con quelle proprie radicali, veramente insuperabili. Così l'attualismo, ponendo l'accennato principio fondamentale, o la Realtà senza di Noi o Noi tutta la Realtà, si contraddice e si nega a morte, o si presenta come una vana e vacua costruzione verbale.

Per tutto questo l'accettazione che il Cento fa della proposizione fondamentale che vorrebbe essere, ed è di fatto, il supremo dilemma fra immanenza e trascendenza, ci sembra assai grave. Nè la riserva ch'egli tenta sottilmente, sulla traccia dell'importante pensiero varischiano, può giovare.

Sul significato del termine Trascendenza (il Cento si attacca all'espressione gentiliana «trascendente come tale») si può dissertare; ed una distinzione fra trascendenza e trascendenza, si può e si deve fare; e il problema intorno a cui si sforza il Va-

risco, dell'accordo fra immanenza e trascendenza va bene esaminato. Ma questo è, a punto, il problema che si pone in tutta la sua forza contro la posizione gentiliana; e ridurlo, se non proprio nei termini, almeno nell'atmosfera dell'idealismo assoluto è, a nostro avviso, sciuparlo.

Che cosa può significare l'ammettere, come fa il Cento, «qualcosa che pur non essendo fuori del suo pensare (dell'atto spirituale) *sia*, tuttavia, *in qualche modo?* Occorre precisare questo «modo» di essere; e non si può altrimenti, che riducendo il «qualcosa» riconosciuto, nei termini a cui non si può sfuggire dell'essere: o è o non è fuori del pensiero. E se non è fuori, il suo essere non può esser altro che il *non esser fuori*. Il modo di essere, dunque, non può rimanere indeterminato; è o dell'immanenza o della trascendenza senza rimedio, o fuori o dentro del pensiero (sempre che, bene inteso, non si torni, per altra via, ad equivocare sull'essere).

Certamente v'è, anche a nostro fermo avviso, come abbiamo accennato, una posizione di trascendenza-immanenza; ma questa non deriva dall'ammettere un trascendente che sia trascendente in qualche modo, cioè una forma attenuata, ibrida di trascendenza (che per noi è assolutamente incomprendibile e assurda); bensì dall'ammettere esplicitamente e nettamente il trascendente, senza ri-

serve; che proprio come tale s'immanentizza. V'è, naturalmente (oltre il problema di determinare che cosa sia — *quid sit* — il trascendente; ma non è il caso di trattarne ora, mentre qui è in questione il suo *an sit*), il problema di questo immanentizzarsi; ma è un'altra cosa: e se vi è diverso modo di concepire e affrontare tal problema e diverse vie per tentare di risolverlo, l'importante è che si riconosca, e si lavori seriamente intorno ad esso, che è essenziale. Ma chi ammette il « trascendente in qualche modo », sì e no, equivocamente, l'ha già posto anche come « immanente in qualche modo », inevitabilmente; ed ha, con ciò, non risolto o chiarito il problema, bensì cancellato: così come fa (e bisogna convenire, con perfetta coerenza), dichiarando quel problema non solo inesistente ma assurdo, l'idealismo che esclude ogni trascendenza.

Insomma, il principio di trascendenza è tale che, o si rifiuta del tutto, come fa rigorosamente l'attualismo (e ad esso, quindi, non si può fare alcuna concessione) o si ammette senza riserve, come fa il realismo assoluto.

Vincenzo Cento cerca anche di tradurre il concetto di presupposto (espressione del trascendente « come tale ») in quello di condizione, e al fine di correlazione (espressioni del trascendente « in qualche modo »); ma ci pare che neppur questo giovi.

Non basta dire, ciò che in certo modo è ovvio.

che realtà e pensiero sono correlativi. Si tratta di vedere come sono correlativi; che cosa è ed in che consiste questa relazione; e, al fine, si voglia o no, che cosa sono e come i termini della relazione. Bisogna pur decidersi sull'essere di questi termini come termini; o magari decidersi ad affermare la relazione o correlazione ontognoseologica, essa medesima proprio in quanto tale, come la realtà.

Sul primo punto, non vale in luogo di « presupporre » dire « riconoscere »; poichè riconoscere senza presupporre evidentemente non si può. La realtà, una realtà, pel fatto stesso che è riconosciuta, è presupposta; e non già « in qualche modo », ma senz'altro presupposta: in qualsiasi modo presupporre (ma dovrebbe essere, alla fine, determinabile e determinato questo modo) è sempre presupporre.

Quanto al secondo punto, non mancano tentativi di porre la relazione accennata come una specie di realtà ultima e vera; e con ciò si vorrebbe, in sostanza, aver ragione del pari e dell'idealismo immanentistico estremo e del realismo, a cui non si tralascia quasi mai di aggiungere, seguendo un pregiudizio infondatissimo, e grossolano, l'epiteto di volgare.

Tal dottrina, la quale si potrebbe chiamare della *Relazione-Cosa-in sè*, lungi dal superare, accumula

le difficoltà dell'una e dell'altra riva; come di solito avviene delle dottrine intermedie.

Per fortuna queste considerazioni, che valgono a lumeggiare in certo modo anche la posizione assunta dal Cento, non tolgono la sostanziale giustezza della critica alla posizione ed alla pretesa soluzione attualistica del problema morale. Alla morale è assolutamente indispensabile, perchè sia qualche cosa, e se ne possa parlare con qualche costrutto, una Realtà data, e l'Uomo che la riconosce e si pone in reale rapporto con essa, e non sia sommerso e dileguato in essa; è indispensabile che ci sia il vero Soggetto, che è quanto dire la reale molteplicità dei Soggetti.

Basta ammettere ciò sostanzialmente, e le forme di trascendenza che ciò implica, per poter con diritto e ragione mostrare la disperata negatività dell'idealismo assoluto rispetto alla morale. Così la critica centiana, anche colle sue concessioni e riserve, ha causa vinta. Quella parte specialmente in cui si rivendica il soggetto reale e concreto, di fronte alla solitudine mortale dell'Io solipsistico e dell'assoluto Soggetto totale, nel circolo di una pseudo-realtà in essi medesimi assorbita, è calda e appassionata.

Però, la rivendicazione stessa della realtà concreta del soggetto (che per esser veramente tale deve riconoscere anche la parte che inevitabilmente

ha in sè d'empirico, senza restrizioni di sorta, come necessità e logica vogliono; se no, da capo, il soggetto sfuma, malgrado la critica all'idealismo) porta il Cento in una situazione delicata in ordine al problema della Libertà nel vero soggetto.

Giustamente egli osserva, contro il Gentile, che la libertà del soggetto assoluto non significa niente: libertà non può intendersi che nel senso concreto, nello stesso senso di concretezza in cui s'ha da intendere il soggetto. Ma poichè nella determinazione di tale concretezza il Cento non è immune dal pregiudizio idealistico contro l'empirico e il naturale, ne risulta una singolare incertezza tra la posizione attualistica che va respinta, ma che è in sè nettamente logica, e l'esigenza della concretezza del soggetto che è giustamente affermata, ma non è sufficientemente e risolutamente determinata.

Dice il Gentile (e, secondo noi, qui ha ragione): La libertà la conquistiamo, e quindi *non eravamo* liberi. C'è in questo «non eravamo» un fondo grave di contraddizione per l'idealismo, ed il Cento l'ha ben visto; poichè ciò che può far sì che liberi non eravamo, solo può essere un qualche cosa che non siam noi; e cioè il presupposto, il dato, così rigorosamente in principio escluso.

Ma, a sua volta, Cento non vede il pericolo e il controsenso di affermare, una volta ammesso alcunchè di presupposto, che noi *eravamo* liberi, ini-

zialmente, preformatamente! Libertà, dice, non è conquista, ma *sviluppo*.

Con molto animo, come al solito, egli cerca di chiarire questa veduta, riferendosi in sostanza, a quanto sembra, alla dottrina varischiana dei centri primitivi di spontaneità. Ma a noi pare che non riesca nell'intento e non possa evitare, alla fine, ostacoli non meno gravi di quelli dell'idealismo assoluto.

È inutile sottilizzare: senza dubbio la libertà è conquista; e per esser veramente tale non può esser iniziale e preformata. L'idealismo assoluto ha ragione; ma si contraddice. Dire, d'altra parte, che la libertà si sviluppa, significa che essa era già libertà; e si nega lo sviluppo stesso, in sostanza. Significa, infine, ricadere, in un altro senso nella contraddizione dell'attualismo, nella vuota affermazione della libertà che è niente, del soggetto assoluto.

In una dottrina morale il punto più palpitante e più stringente è quello che riguarda il dramma del Bene e del Male. Ora l'attualismo, se nell'aspetto per così dire statico del sistema (immanenza) non consente, in effetto, moralità, anche se si consideri esso stesso lo spirito, in un vano sforzo formale che non arriva ad afferrare la reale sostanza etica, come *eticità*; nel suo aspetto dinamico (dia-

lettica) che riguarda il dramma eterno, riesce ancora del tutto vano e incomprensibile.

« Il male è il non essere di quell'essere che non è propriamente essere (come la natura), ma è piuttosto divenire, ecc. »; e così l'idealismo attuale fonda la dottrina detta dell'*idealità* del male, grave in sè; solo in apparenza profonda; inutilmente espressa in forma complicata e oscura, che è la meno adatta all'indole del problema.

Cento si ferma, e cerca di spremere dalle parole il succo etico; e quello ch'egli qui dice è un'ardente rivendicazione della viva e reale moralità. Ma forse valeva la pena di guardare più a dentro nello stesso viluppo dialettico, come tale, della dottrina.

Il male, secondo l'affermazione che troviamo in quell'opaco periodo, è una negazione (concetto tutt'altro che nuovo): negazione che, per significare veramente qualche cosa, si deve intendere vera negazione del vero Essere. La tormentata e vuota determinazione idealistica autorizza a chiederci se tal negazione e tal essere sian quelli, di cui possa parlarsi, con qualche costrutto nell'ordine etico. Importa notare che qui il significato della negazione oscilla fra il teoretico e l'etico; come oscillano e si confondono il senso tecnico o dialettico e quello normale e comune delle parole. Come si possa parlare della negazione del vero essere non è facile

a comprendersi. Se è, come dovrebbe essere, la stessa negazione del processo dialettico universale, non si vede come vi possa entrare il valore etico; alla negazione come male, si deve dare, pur nella sua dialetticità, una certa obbiettiva realtà. La dialettica è teoretica o etica? Si dirà che è l'una e l'altra, tutt'uno. Ma *come* ciò è? Anche questa identificazione ha bisogno di esser giustificata. Comunque, se l'esser tutt'uno si prende nel senso proprio dell'idealismo, siamo da capo nella mera dialettica; se nel senso normale e comune, la negazione in cui consisterebbe il male non giova, idealisticamente, a nulla.

Resterebbe la vera negazione del vero essere fatta da noi. Quale noi? Abbiamo veduto, e il Cento l'ha rilevato benissimo, che nell'idealismo assoluto non c'è posto per il Soggetto, rifondendosi esso disperatamente nel Soggetto assoluto.

Nè si schiarisce la dottrina procedendo nella determinazione della immediatezza e della mediatezza dell'essere: l'essere immediato universale sarebbe il bene; l'essere mediato particolare, il male. Poichè l'essere immediato, universale è il bene, l'essere del bene deve consistere in questo suo essere, e non in altro.

A parte le difficoltà fondamentali insuperate, insuperabili, in Hegel, in Spaventa e in Gentile, dell'insinuarsi o esserci nell'Essere universale, nella

Unità e Identità assolute, della scissione, della opposizione o negazione, che investono alla prima radice il sistema, mal si comprende come il bene essendo l'universale l'immediato, debba attuarsi. Altro, dunque, è l'essere ed altro l'attuarsi? Se quello è il vero essere, non si capisce l'attuazione. E se l'attuazione è necessaria, cioè (si voglia o no) essa veramente il vero essere, allora l'universale, l'immediato non è il vero essere e il bene.

Inoltre, l'attuazione non può avvenire che nella mediazione. Ma la mediatezza è il male. Dunque il bene si attua nel male (il solito ovvio concetto di correlazione di bene e male qui non c'entra, evidentemente). Si rischia, così, di dover capovolgere a dirittura la dottrina; e più tosto di dire che il bene è il corpo e il male l'ombra, bisognerebbe dire il contrario (per lo meno nella concretezza rispetto a quel reale Noi, che non si sopprime); che il male è il corpo (l'attuazione), e il bene è l'ombra (l'inattuato, l'immediato, l'universale). Che se poi, prescindendo da tutto ciò, si voglia ammettere che il bene, l'universale si deve attuare, si attua, questo non si capisce perchè debba essere il male: come attuazione del bene deve essere bene.

Nè meno strano è quel che emerge negli ulteriori tocchi della dottrina: il male c'è in quanto è negato. Se questo vuol significare che il male si su-

pera, l'errore si corregge con la conquista progressiva più alta del vero e del bene, ciò è giusto, ma niente a fatto peregrino; e alla dottrina idealistica non serve, perchè non v'è dottrina morale che questo non senta e non ammetta. Altrimenti, «l'eserci di una cosa in quanto si nega» o realmente implica una certa affermazione della cosa che si nega perchè si possa negare, e la dottrina attualistica si capovolge e si contraddice, come abbiamo anche sopra accennato; o non significa nulla in generale, e meno che nulla per la realtà e la tragicità d'un problema, come quello etico, che ci attanaglia e non ci lascia e non si risolve a parole sottili e oscure.

Qualcuno potrà osservare contro le conclusioni negative della critica all'idealismo assoluto che questo, di fatto, contiene ed esprime nelle pagine del Gentile e riverbera intorno a sè una profonda commozione morale. Come mai una dottrina etica falsa e nichilista potrebbe esser tale? L'osservazione non è senza importanza, e può ripetersi per il problema religioso e per tutto il sistema, il quale, a quanto pare, esercita un singolare fascino spirituale. E bisognerà pur occuparsi complessivamente della questione, e della rinascita e della rivalutazione, che si attribuisce all'idealismo in genere, dello spirito italiano, considerando, più ampiamente e di pro-

posito, le sue applicazioni pratiche, culturali, pedagogiche e politiche.

Ci limitiamo ora a notare che, a guardar bene, quando il Gentile si accosta al terreno pratico della moralità, per quanto le espressioni possano essere calde o suggestive, il suo pensiero s'impoverisce. Lasciamo stare la guerra d'esterminio ch'egli pur si decide a bandire contro il male: che cosa, infatti, s'ha da distruggere se il male è non essere ed ombra? Praticamente il Gentile ora si rifà alle parole ed allo spirito del Cristianesimo, ora con una certa movenza kantiana viene a formulare il suo imperativo categorico: « Quella è azione morale la cui massima ti possa apparire non la legge del tuo soggetto fenomenico, ma del tuo io puro ».

A prescindere da tutte le oscurità che dal sistema ricólano sul principio della distinzione dell'io fenomenico e dell'io puro e da esso risalgono al sistema, è difficile formulare una massima (e come tale essa dovrebbe poter valere praticamente) più astrusa e inadeguata, più inefficiente e, al fine, impossibile, di questa: di fronte alla quale l'imperativo di Emanuele Kant, del Kant accusato di freddo e vuoto formalismo, arde e arderà sempre di luce e di fiamma solare.

Il problema religioso è quello che più vivamente interessa Vincenzo Cento; ed a ciò si deve se nel-

l'ultima parte del suo lavoro più si avverte la nota personale del critico. Il punto fondamentale è chiaro e solido: nel sistema dell'idealismo assoluto, come non v'ha luogo per la moralità, così non è possibile vera religiosità. La conclusione negativa per il problema morale vale anche per il problema religioso, sia per la connessione intima che il secondo ha col primo e con i presupposti teoretici in generale, sia per la forma e sostanza speciale in cui si presenta la dottrina gentiliana della religione.

La religione, come il momento della oggettività dello spirito, non ci dà che uno schema freddo, arido, inadeguato, anche se si cerchi di avvivare quella oggettività dicendola come *immediatamente infinita*. Essa non può essere che affermazione dell'oggetto astratto; ma tale essendo, non può essere mai reale affermazione, evidentemente. In ogni modo, l'affermazione dell'oggetto astratto, è questa la radicale svalutazione del fatto religioso. Svalutazione che diventa soppressione radicale allorchè, considerando l'insieme del processo dialettico dello spirito (e qui le considerazioni fatte circa la confusione del processo dialettico ed etico possono esattamente ripetersi per la confusione del processo dialettico e religioso), il momento della oggettività e della sua affermazione appare necessariamente

come inferiore e, quindi, da negare e superare per il grado più alto da raggiungere: la Filosofia.

La religione come *philosophia inferior* non è una novità; ma qui si tratta di altro: quel collocare la religione tra il momento iniziale ed il momento finale dello spirito, sia pure nella perpetuità del processo dialettico, è dare alla religione quella posizione che forse nessun'altra dottrina, anche la più malfamata a questo riguardo, le ha mai data. La inferiorità della religione come punto di partenza dell'attività dello spirito è, nella sua inizialità ed elementarità, meno umiliante di questo termine medio; e più viva e ricca, nella sua indistinzione e concretezza, della pallida e vuota dialetticità.

Ma non si tratta solo di questo. Una dottrina religiosa, per quanto raffinata sino a dissolversi in mera dottrina teorica, dovrebbe parlare — ci sembra — un poco più e più concretamente di Dio. Ma il Dio dell'idealismo assoluto si nega, per lo meno oscilla e non si può veramente afferrare: per due estremi, sia quando appare identificato nel Tutto-Soggetto assoluto; sia quando orgogliosamente viene in lui identificato a dirittura l'Uomo, soggetto attualistico quando si voglia, ma Uomo.

Per ciò, bene a ragione, secondo noi, è stato rilevato, ed anche Cento vi accenna, che l'idealismo assoluto è in fondo ateismo; col quale non sembra compatibile, agli spiriti veramente religiosi,

cioè religiosamente religiosi, che è l'unico modo d'esser religiosi, alcuna religiosità.

La dottrina idealistica in quanto si affisa all'accennata oggettività, si risolve necessariamente o in ateismo o in vuoto astrattismo. Forse essa medesima ha intravvisto ciò, se viene poi a dichiarare, non senza uno strano oscillamento, che l'elemento più profondamente religioso della religione non sta tanto nell'affermazione dell'oggetto astratto (ma questo è proprio il fondamento della dottrina), quanto piuttosto nella negazione del soggetto. Ciò ricondurrebbe l'essenza della religione al misticismo. Ora può parlarsi veramente di misticismo qui dove, come abbiám veduto, il soggetto vero non c'è; e non si può, quindi, veramente negare? E se si afferma esserci, esso si presenta spezzato nel doppio Io, fenomenico e noumenico: di cui il primo non conta nulla, e certo non può obliarsi nell'oggetto come spirito, come libertà; perchè il fenomenico ed empirico non è, per la dottrina in esame, spirito e libertà. Quello che si deve misticamente tuffare e dissolversi nell'oblio e nella dispersione è, allora, l'Io puro? E se è questo, non s'intende come possa negarsi e dissolversi: che se poi si voglia asserir che sia proprio esso che si annulla, tale mistico annichilimento potrebbe simboleggiare l'episodio ultimo della religiosità spinta all'estrema sua esasperazione, non già porsi come

fondamento e radice normale della religione. Insistere sull'essenza mistica della religione, come fa Gentile, e consente il suo critico, è assai pericoloso: perchè o non significa nulla (e che mai può significare il misticismo ridotto a dialettica — questa dialettica idealistica, come inevitabilmente è nella dottrina gentiliana?) e non serve a chiarire filosoficamente, per le difficoltà accennate, il problema religioso; o significa anche troppo, perchè ritrae il misticismo, si voglia o no, dai cieli della così detta filosofia della religione, per ricondurlo sul terreno della storia e della psicologia. A un certo punto Gentile si chiede se la posizione che dalla sua dottrina deriva all'uomo, sia religiosa o empia. Cento osserva che non ha ragion d'essere a dirittura la domanda; perchè tutta la dottrina è al di là del bene e del male, di Dio e del Diavolo.

Forse è anche da osservare, che la domanda doveva esser più nettamente posta: è o non è religiosa quella posizione? (anche perchè dire *empio* implica, in certo modo, non una irreligiosità in generale, ma più tosto non esser religioso secondo una data forma di religione). E la risposta appare altrettanto precisa; che religiosa non è. Perchè l'impostazione e l'essenza della dottrina è niente altro che dialettica; ed in essa il problema religioso non è veramente un problema a sè, ma un aspetto del problema dialettico, anche più radicalmente che

non sia il problema etico. Perchè Dio ed Io, ridotti a termini dialettici, sono irrimediabilmente vuoti di quella realtà o di quel senso, solo per cui è possibile sorga e viva (comunque debbasi valutare) il reale fatto religioso.

È da notare, però, che l'astrattismo gentiliano, il concetto irreligioso della religione, inconcludente e inaccettabile per sè, mette in luce, non di meno, una verità incontrovertibile: il carattere universalistico della religione; ond'essa, pur potendo raggiungere un grado più elevato nell'una o nell'altra religione positiva, non si esaurisce in alcuna, che possa, quindi, dirsi privilegiata e definitiva. Nel Cento, invece, appare la tendenza ad un concetto particolaristico e ristretto; e si ha la sensazione, quando egli parla di religione, che intenda senz'altro il Cristianesimo; sì che il problema religioso, per lui, si pone veramente e si risolve nei termini del problema del Cristianesimo, o più tosto della realtà e della verità del Cristianesimo — di una religione, cioè, come tutte le altre, particolare; assunta tuttavia, non solo nella sua forma storica ma in essenza, come la vera religione e religione vera. Ciò posto, non fa meraviglia che si profili un'altra e più grave tendenza; quella in genere di trasferire il problema della filosofia nello stesso terreno religioso, e di risolverlo a dirittura, al-

meno per certi aspetti, nella superiore verità del Cristianesimo.

Gli accenni di giustificazione razionale fatti dal Cento non bastano. Notiamo che mentre da una parte egli tenta una dimostrazione dell'immanenza di Dio nel mondo, con elencazione di motivi troppo sommaria, e una interpretazione immanentistica del Cristianesimo; dall'altra afferma, come è giusto, l'esigenza religiosa della Persona, contro l'astratta oggettività dell'idealismo. Nè su questi punti sembra portare la desiderata chiarificazione ciò che l'A. ha esposto nell'altro suo ben noto lavoro: *L'essenza del Modernismo*. Ma se gli spunti razionali non ci soddisfano, neppur ci soddisfa quell'aura mistica o misticizzante che circola nelle pagine del Cento, e si addensa e sbocca alla fine; quando, ridotta ed affermata, secondo noi arbitrariamente, la permanenza dei valori nel principio della immortalità — degli spiriti o dell'anima è lo stesso — alla ricerca si sostituiscono la speranza, nello stesso senso cristiano, e la fede; e, in un commosso grido conclusivo, si invoca, sull'ansia e sul tormento del soggetto, il mistico appagamento supremo. Così l'A. che tanto ha combattuto la negazione gentiliana, finisce in sostanza anch'egli in una negazione. Che importa, in ultima analisi, se quella sia iniziale e dialettica, e questa finale e dogmatica?

Appagata la sete, spenta in Dio l'inquietezza del nostro cuore; ammessa questa possibilità anzi necessità non solo sentimentale, ma anche razionale, come il Cento intende, è negata ed annullata sostanzialmente la filosofia. Qui non possiamo consentire a fatto. E dobbiamo dichiarare che, pur respingendo, come respingiamo, tutto l'idealismo assoluto quale sistema di filosofia, è da riconoscere un suo alto merito, nell'affermazione solenne ed inequivoca ch'esso fa della Filosofia.

Tornando alla questione teoretica fondamentale, ripetiamo che la posizione dell'idealismo intermedio, come quello del Cento e di altri, se, con quel tanto di trascendenza che ammette, basta per criticare e respingere l'idealismo attualistico, non è in sè senza incertezze e pericoli. Il trascendente non sopporta che sia ammesso «in qualche modo» con una indeterminatezza che può risolversi, come nelle forme in genere d'idealismo temperato si risolve, in arbitraria limitazione ed esclusione.

Il Gentile ha veduto bene, ed ha perfettamente ragione, dal suo punto di vista, d'affermare con energia, che il trascendente ha da esser escluso del tutto; perchè, se no, esso rende impossibile un vero idealismo. Di qui la sua filosofia estremista; che, come dottrina è assurda e inaccettabile, ma come lineamento logico è indiscutibilmente coe-

rente e ferreo. Ugual rigore è desiderabile anche per l'altra parte: ammesso in qualche modo il trascendente, si deve riconoscere in esso tutto il trascendente del quale è lecito e necessario parlare, nell'esperienza sincera e piena del pensiero e della vita (nè con ciò ci sembra pregiudicare il problema sopra accennato della determinazione del trascendente); ossia il mondo che diciamo empirico e materiale, la realtà naturale, proprio come tale (1).

Le parole grosse, i timori, gli sdegni, i pregiudizi contro la Natura, l'Empirico e i varii insopprimibili loro aspetti, sono proprio anti-filosofici.

Comunque, un importante insegnamento pare a noi discenda dalla critica che l'idealismo temperato fa all'idealismo assoluto. Respingere, ed a ragione, questo significa affermare l'esigenza, la necessità di un realismo: ma una posizione realistica implica, in fin dei conti, si voglia o no, tutto il realismo. Non si può pretendere di risolvere il problema filosofico nell'esclusiva sfera dell'idealismo, tra una forma o l'altra di questo; ma bisogna fare o rifare i conti con un'altra posizione legittimamente filosofica, insopprimibile, insuperabile: il realismo: nel suo significato schietto integrale, assoluto. Infine, il dibattito si spinge, inevitabil-

(1) Veggasi per ciò il mio vol.: *Lo Spirito della Filosofia*, specialmente all'ultimo capitolo in cui tratto del *Realismo assoluto*.

mente, o veramente si pone, nei termini estremi; tra la più rigorosa forma d'idealismo e la più compiuta forma di realismo. Ed a questo proposito, un altro merito dobbiamo riconoscere all'attualismo; quello d'essere nella sua logica — anche senza volerlo — innegabilmente chiarificatore.

In conclusione, dobbiamo riconoscere e riconosciamo francamente che l'idealismo assoluto rappresenta uno dei più alti sforzi della speculazione; ma disgraziatamente esso è, dal punto di vista teoretico, l'estremo di una esasperata, disperata speculazione tecnica; e storicamente, come abbiamo detto, è il compiersi e chiudersi d'un ciclo di pensiero che ha percorso ormai tutta la sua traiettoria.

L'economia interna del sistema lo dimostra, per la sua stessa inesorabile compiutezza; per il dilemma finale a cui mortalmente mette capo: o quella filosofia è verità (ed essa vuol essere anche la realtà), e non è vera nè reale la vita stessa che viviamo e il pensiero stesso che, soggetti molteplici, viventi, reali, pensiamo; o viceversa. Il dilemma è ben più importante e reale di quello che sofisticamente ha proposto l'attualismo: O è la Realtà (trascedente), e noi non siamo: o siamo Noi, e la Realtà non è.

Una filosofia che si riduce a questi termini, è giudicata. La revisione critica, in fatti, che si è venuta in questi ultimi tempi compiendo, dai più varii

punti di vista, e dall'antidealismo in genere, e dall'idealismo temperato, e dall'interno stesso si può dire dell'idealismo estremo (non per opera dei seguaci, però, che dimostrano così d'esser troppo seguaci, ma più tosto di alcuni che già vi aderiscono sinceramente, e ripensandolo, dovettero sinceramente abbandonarlo) ha messo tutto ciò in chiaro.

V'è, si può aggiungere, una critica in atto che fa da sè a sè l'attualismo medesimo, quando, posto dottrinalmente il dilemma che crede di opporre al realismo, ma che è il suo vero divorante dilemma, è costretto (e non potrebbe essere altrimenti) a romperlo, e a contraddirsi.

Lasciamo stare la sua pratica, che è esattamente uguale a quella d'ogni più crudo realismo (il suo disprezzo per ciò ch'essa chiama l'ideologia, lo dimostra); ma è sommamente istruttivo ciò che avviene sul terreno delle sue applicazioni, specialmente della pedagogia e della politica. Una filosofia che tiene a esser oggi filosofia ufficiale (mentre qualche anno indietro arieggiava a libero pensiero, a liberalismo e perfino a rivoluzionarismo); che vuol costituirsi, sul nuovo terreno, come una religione nuova che dovrebbe, poichè si appella al Cristianesimo, correggere ed inverare, dopo venti secoli, il Cristianesimo, si rivela, da per se stessa, per ciò che è.

Non sarebbe, per caso, l'Idea che si fa Storia?

Possiamo essere sicuri, in coscienza, che non è. L'idea, filosofica o religiosa, che si fa storia segue un processo proprio tutto opposto a quello al quale noi oggi assistiamo: la storia della filosofia e la storia umana inequivocabilmente lo dicono. Quella è filosofia o religione che s'invera, la quale esprime da sè il moto storico; non quella che vi si adatta.

« Si parva licet componere magnis », ricordiamo che l'idea filosofica e religiosa del Cristianesimo è quella che in tredici secoli costruì la Chiesa; non quella che si riepiloga sia pure in un'opera grandiosa, nella Somma di S. Tommaso. Ma qui non si tratta neppur di riepilogo; bensì di nudo e crudo e pratico adattamento.

Un'altra considerazione, finalmente, conviene fare. Questo idealismo che si presenta come nessun'altra filosofia s'è presentata mai, quale la vera filosofia, non ha, finora, alcuna risonanza seria nell'ambito del pensiero mondiale. Qui si ritocca la questione del fruttificare delle idee in luoghi e tempi diversi e lontani; del destino delle filosofie. Ma è inutile ripetere ciò che si è detto. Constataiamo solamente; e la constatazione ha un valore, dato il comunicare vivo e profondo e il circolare delle correnti spirituali contemporanee. Fatto è che l'atmosfera intellettuale del mondo è, in sostanza, estranea e contraria all'idealismo estremo,

a questa ultima fioritura tedeschizzante di hegelismo.

Nel primo periodo di reazione al naturalismo ed al positivismo in genere, intervenne qua e là in Europa una rivivescenza del pensiero hegeliano; ma esso è, sia per tempo, sia per spirito ed anche perchè è tutt'altro che organica coerente e sviluppata come il neohegelismo italiano, affatto indipendente da questo.

La corrente francese con Boirac, Lachelier, Weber, Blondel ha, quale che sia il suo valore, una propria caratteristica; tanto più che, da una parte, vi si notano ispirazioni fenomenistiche, e dall'altra preoccupazioni che con Hegel e l'ultrahegelismo non hanno nulla a vedere. Il movimento inglese è, senza dubbio, più profondo: ma di esso quella parte che, riesumando un'antica distinzione, s'è voluta chiamare di destra con Green, Taggart, Bradley, E. Caird sente ancora profondamente Kant; ed è piena di nostalgie platoniche; il che in complesso è molto significativo: e quella parte che s'è chiamata di sinistra, e che è più tosto anglo-americana, con Baillie, Ward, Royce, finisce più o meno chiaramente in vedute pluralistiche, le quali esplicandosi, per necessità, in momenti e forme di trascendenza, feriscono l'agognata immanenza (1).

(1) Per le idee fondamentali di questo movimento, v. ALIOTTA, *La Reazione idealistica contro la Scienza*, Palermo, Optima. Del

Teoreticamente, questo neohegelismo, nel suo insieme, non è riuscito, e non poteva, dati i molti e disparati elementi che in esso interferiscono e lo strano, talora inintelligente, attaccamento ad Hegel, a diventare quell'idealismo temperato, ma schietto e forte che, per esempio, si è affermato contro l'idealismo estremo, in Italia, con Bernardino Varisco. Storicamente è stato, possiam dire, due volte superato; col Pragmatismo prima e poi col Nuovo Realismo anglo-americano (1).

Comunque, di fronte alle tendenze d'ispirazione più hegeliana, ed alle altre del pensiero contemporaneo varie, ricche e feconde, l'idealismo attuale è solo. Rappresenta una deduzione estrema, a cui restano estranee le correnti e le ansietà speculative del mondo. In vista della sua stessa ultima chiarificazione d'assoluta immanenza, si aliena da tutto. Il suo valore sta nella sua affermazione. Fatta questa, non c'è da far niente altro. Il problema filosofico, con esso (controsenso enorme) finisce. Invece l'anima contemporanea lo riprende per suo conto, e necessariamente contro di esso: sia con l'idealismo temperato, che rifiutando di sommer-

medesimo anche: *Il problema di Dio e il nuovo Pluralismo*, Città di Castello, 1924; GUIDO DE RUGGIERO, *La Filosofia contemporanea*, Bari, 1912.

(1) Veggasi, per ciò, quasi la cronistoria in R. KREMER, *Le Néo-réalisme américain*, Louvain, 1920.

gersi nella pura immanenza, affronta il problema, a punto, di trovar la via dell'accordo di *trascendenza e immanenza* (accordo diverso da quello che credette di fare, con il *Contingente*, la filosofia del Contingentismo): sia con il vero e proprio realismo, americano, europeo ed italiano.

Finisce, abbiain detto, con l'idealismo estremo ogni problema ed ogni vita della filosofia. E perchè? Perchè, a prescindere dalle considerazioni particolari fatte (le quali poi si assommano in una sola conclusione), quell'idealismo è un astratto sistema logico, una mera tecnica, che è trascinata alle conseguenze estreme di sè, come sistema, come tecnica; ed anzi ci va, e tiene ad andarci, *con cuore che non «trema»*.

Ebbene: quando si arriva a tal segno e si procede così, non v'è più filosofia. La Religione può non tremare, perchè possiede un suo sapere privilegiato e fisso; la Filosofia no. Può non tremare una filosofia astratta, tecnica, indifferente; la filosofia che è veramente pensosa dello spirito e della vita, e dell'umanità, in cui vita e spirito hanno valore e senso, no. Perciò l'attualismo è fuori dello spirito attuale, ed eterno, del mondo.

A questa conclusione, a proposito dell'Idealismo estremo, contribuisce, sia pure dal punto di vista dell'idealismo temperato (il che, ripetiamo, è di grande valore), la serrata critica di Vincenzo Cento:

il quale con essa ha dato un'altra prova del suo spirito non solo chiaro, profondo e appassionato, ma (come si conviene al filosofo) coraggioso e libero.

Altre critiche, come abbiamo accennato, hanno preceduto quella di Vincenzo Cento; ma egli non ha creduto di tenerne conto. E forse è stato bene. Poichè, in tal modo, il suo studio, fuori d'ogni pretesa erudita e scolastica, appare intiero nel suo suggestivo carattere personale.

Profondamente pensoso del problema filosofico, specialmente nell'aspetto morale e religioso, l'Autore si è abbandonato alla sua meditazione, ai suoi dubbi, ai suoi accoramenti, alla sua fede. Così, anche quando si dissenta, si è presi da lui; tanto egli è sincero, spontaneo, immediato. E se io ho insistito più sopra i dissensi che sui consensi, questo vuol testimoniare dell'alta considerazione che fo — e si deve fare — di lui, e rende sul punto essenziale e complessivo della critica all'idealismo assoluto, più vivo ed intimo il consenso.

E. TROILO.

dell'Università di Padova.

NOTA

È superfluo ch'io esprima il mio grato animo di antico discepolo e affezionato amico a Erminio Troilo — oltre che per la generosa testimonianza di benevolenza rivelata nel fatto stesso del suo interessamento ai miei sforzi di conoscenza — per l'alto riconoscimento ch'egli fa della mia indipendenza di giudizio e della mia serenità di dialettico.

Mi preme, invece, far notare che i due saggi — il suo intorno al mio pensiero e il mio intorno al pensiero suo — sono stati concepiti e stesi quasi contemporaneamente, ma a completa insaputa l'uno dell'altro.

Questo spiega, quindi, come in ciascun d'essi non si faccia nessun riferimento alle notazioni contenute nel saggio dell'altro.

Per mio conto, riconoscendo l'importanza delle obbiezioni mosse al mio atteggiamento di pensiero, mi propongo di profittarne, e di discuterle attentamente in un prossimo saggio.

V. C.

I.

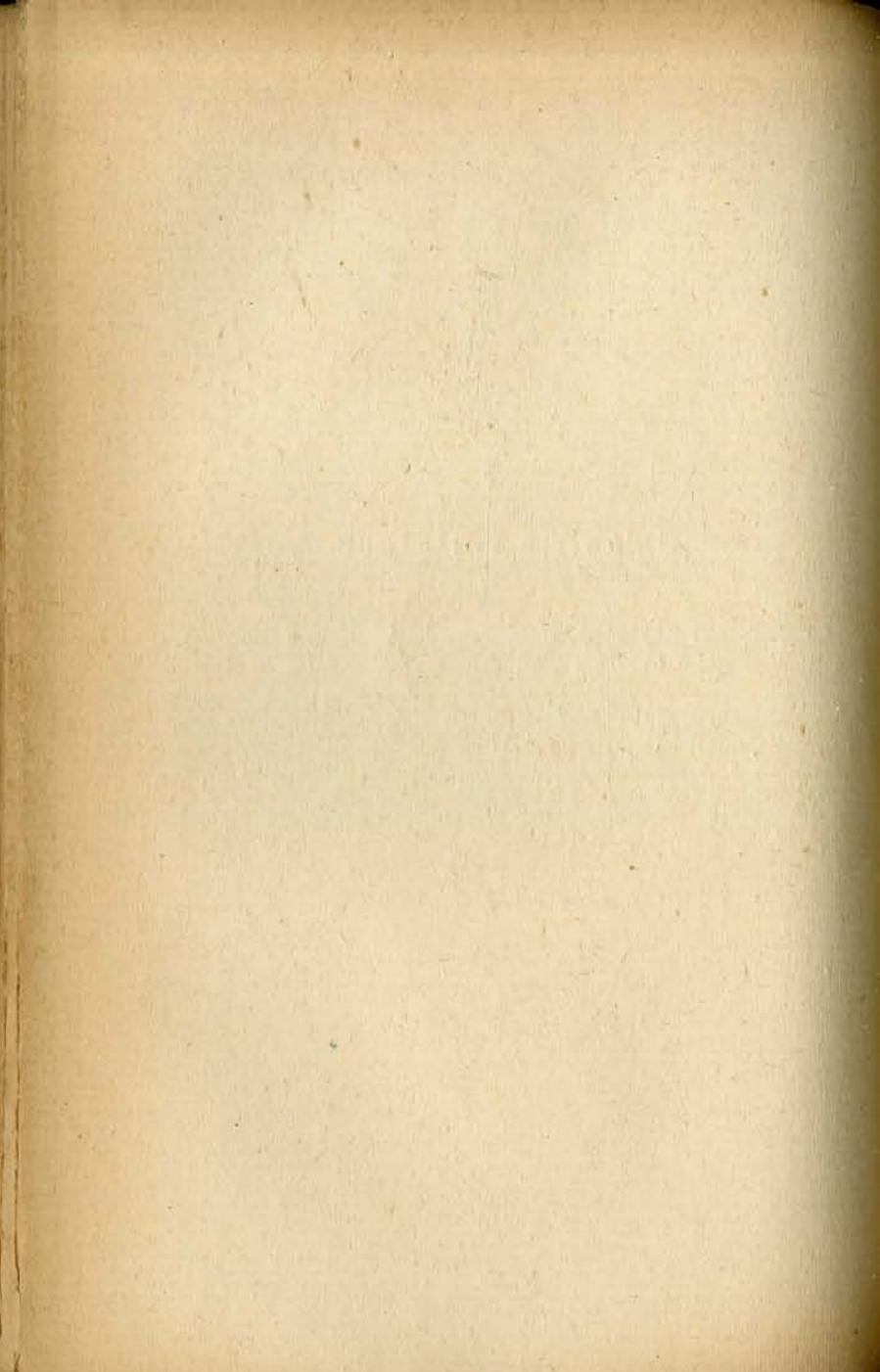
(ERNESTO BUONAJUTI).

Un'anima religiosa.

Apparso nel periodico *Conscientia* di Roma (anno III, n. 17, 26 aprile 1924).

L'articolo era seguito da questa nota redazionale: « Questo esauriente profilo di cui — a causa della sua lunghezza abbiamo dovuto tralasciare qualche squarcio accessorio, fu scritto prima della « noumenica » e — malgrado rispecchi naturalmente il pensiero personale dell'amico Cento — è degno del massimo interesse ».

Lo squarcio tralasciato è quello che qui appare sotto il titolo VII.



UN'ANIMA RELIGIOSA.

I.

Non si fa certo fatica ad ammettere che Ernesto Buonajuti rappresenti in questo momento la figura più saliente e singolare del mondo intellettuale cattolico. Personalità discutibile, senza dubbio — e fortemente, e talora rabbiosamente, discussa —; ma *personalità*, tuttavia. Si può contrastare — e chi scrive per più lati contrasta — con le particolari vedute filosofiche e religiose dell'impetuoso apologeta cattolico; ma non può non riconoscerlisi una dominante *passione* religiosa; che sovrasta, senza dubbio, alla sua vivace passione di polemista, e alla sua stessa coscienza di studioso.

II.

Il moto modernista colse Ernesto Buonajuti, giovanissimo, sul primo promettente sbocciare del suo fervore di sacerdote e di studioso. La crisi culturale della Chiesa appariva allora alle menti più illuminatamente pensose del clero e del laicato cattolico in tutta la sua desolante vastità. Entravano con furiosa baldanza, scardinando le porte del tradizio-

nalismo dogmatico, le prime ventate della critica esegetica e storica, investendo d'un fresco spirito di *modernità* tutte le forme e le formule, in che s'era chiusa e cristallizzata l'antica essenza vitale del Cristianesimo.

Il modernismo contemporaneo è un movimento religioso culturale di origine essenzialmente francese e anglosassone; vi contribuiva, senza dubbio, il tono generalmente più elevato della cultura del clero in quei paesi e meglio disposto, dunque, a risentire nel proprio spirito l'influenza stimolatrice della critica e della filosofia moderne; e a valutarne con animo equo la portata dottrinarìa e le conseguenze sommovitrici, nell'ambito stesso del dogmatismo cattolico. Le idee dei modernisti francesi (difettavano in Italia menti capaci di adeguarsi alla levatura e alla originalità di un Blondel, di un Labertonnière, di un Loisy, di un Duchesne, di un Le Roy, di un Tyrrel) rapidamente, per quanto superficialmente assimilate dal giovine clero italiano, con larghe ripercussioni nel campo del laicato cattolico, meglio seguite che accolte, ebbero tuttavia un'eco clamorosa; affermandosi con vero e proprio carattere riformatore cattolico, e trasformandosi col *murrismo* in moto socialmente e politicamente religioso. Il modernismo, quindi, originò una letteratura tanto ardente ed entusiastica, quanto poco sostanziosa e meditata; la quale ebbe il merito insperato di acuire, pel suo stesso travolgente sovversivismo, l'innato senso di diffidenza dell'autorità

ecclesiastica; e fu causa non ultima del pronto accorrer della Chiesa ai più energici ripari, e del suo ancor più ostinato conchiudersi nella difesa delle vecchie posizioni. Il Buonajuti, già professore all'Università ecclesiastica dell'Apollinare, fu, come suol dirsi, un esponente tra i più battaglieri della pattuglia avanguardista.

Ad assumere una posizione di decisa preminenza e di vera e propria guida, gli fu di ostacolo la giovinezza e la conseguente relativa immaturità della sua preparazione.

III.

Dopo la raffica seguì un lungo perdurante periodo di disillusa amarezza. Disparvero, travolti dall'ala della morte, taluni tra i maggiori luminari del modernismo; altri piegarono o si adattarono, altri si dispersero o si chiusero in austera solitudine. Ernesto Buonajuti si raccoglieva in operoso e inquieto silenzio, che doveva dar presto frutti di acerba vitalità. Stretto tra un quasi istintivo attaccamento alla religione in cui crebbe e della quale aveva voluto farsi testimonio, e la non doma volontà di provocare ad ogni costo un rinnovamento spirituale nella sua dottrina e nel suo culto; combattuto, d'altra parte, tra Roma e Bethelèem — e cioè, tra la perenne nostalgia della vita solitaria — (aspetto, codesto, troppo poco riguardato finora nella multanime personalità del Buonajuti) — e la inestinguibile esigenza di socialità che prepotente-

mente lo rituffa nell'azione, il suo spirito cercava ansiosamente una via, un orientamento preciso. Ne seguiva un avvicinarsi, talora tempestoso, di assalti e di ripiegamenti, di condanne e di sottomissioni, di ardimenti e di apparenti debolezze; che, mentre tempravano lo spirito del Buonajuti attraverso drammatiche esperienze, inducevano una parte sempre più vasta della opinione pubblica a convergere verso di lui una attenzione, fatta or di ammirante consenso, or di asperissima avversione. L'atteggiamento del Buonajuti, infatti — che attaccava e cedeva, per indi riattaccare; che accettava le condanne per indi quasi subito rimettersi nella posizione di criticismo che le aveva provocate — appariva, e non poteva non apparire, contraddittorio. Critiche e assalti ancor più aspri, che non dalla parte ostilmente e intransigentemente tradizionale della Chiesa, gli venivano ormai da elementi della cultura laica; offesi, taluni, da quel convenire ch'egli faceva, ai precetti e alle imposizioni dell'autorità ecclesiastica, anche nei confronti della sua attività scientifica — (e la sua assunzione alla cattedra di storia del Cristianesimo, nella prima Università dello Stato, ne acuiva il disagio); toccati altri, e indotti ad acri contrassalti, da quel suo infrenabile fervore aggressivo; che trovava ora, nell'esercizio della libera palestra giornalistica — cui il Buonajuti per più anni si donò con tenacissimo impeto — uno sbocco impreveduto e particolarmente consentaneo al suo temperamento.

IV.

Pure, malgrado le molteplici formali contraddizioni — (ho piena consapevolezza che quel che io sono per affermare suonerà a molti come un paradosso) — il Buonajuti si mantenne sempre sopra una linea di sostanziale coerenza con se stesso, e col motivo centrale che muoveva, fin dagli inizi, la sua attività di sacerdote e di studioso. Occorre tener presente che i processi spirituali — in un credente, e per di più in un sacerdote cattolico — non possono commisurarsi con l'*esprit de géométrie*; non si possono riguardare dall'esterno le crisi delle anime, nè segnare col metro limiti e varchi consentiti; occorre installarsi, con intima aderenza, nello spirito di chi le subisce, cogliendole nel loro prodursi; spiegarle, non con la logica formale, ma con l'intuito psicologico. Per bene valutare la mia opinione e poter cogliere, insieme, in una visione interiormente coerente, gli aspetti mutevoli dell'atteggiamento del Buonajuti, fa duopo, appunto, guardare a fondo la struttura organica della sua personalità religiosa. Essa consiste, a mio modo di vedere, sopra due cardini essenziali: il suo inalienabile, istintivo attaccamento al senso della romanità della Chiesa; e la sua persistente persuasione — la quale nell'ultimo periodo costituisce la nota predominante della sua attività — che solo nell'esperienza associata, gerarchicamente discipli-

nata, può celebrarsi la rivelazione del divino. Ernesto Buonajuti è *romano* non soltanto di sangue, ma di passione; la sua fede — pur se a lui stesso questo giudizio possa apparire arbitrario — è *cattolica*, prima ancora che cristiana; e *romana*, meglio ancora che cattolica. Il carattere politico dell'imperialismo romano si è trasformato in lui, tardo, ma non degenerare nepote di Gregorio VII, nel romanesimo cattolico; ma la *forma mentis* imperialistica, sovrappositrice, esclusivistica perdura immutata. Ostile ad ogni forma di pur larvata supremazia politica sulla Chiesa, egli difende — invece — con tenacia la supremazia della Chiesa romana su tutte le Chiese, e (si potrebbe aggiungere, traendo all'estrema illazione certi suoi fuggevoli presupposti) su tutti gli Stati. Per quanto il suo spirito sia apertissimo alla tolleranza religiosa — (il suo sforzo maggiore, anzi, tende a indurre l'autorità della Chiesa a una più spirituale e liberale visione dei diritti delle coscienze dei singoli credenti), — per quanto guardi con simpatia ai diversi tentativi che da qualche tempo si fanno per realizzare una compiuta cattolicità cristiana, egli non si lascia troppo toccare dal messaggio religioso che, or è qualche anno, 252 Vescovi anglicani lanciarono *orbi et* — specialmente! — *urbi!* Tralasciando il fatto che anche in ciò egli vede proiettarsi l'imperialismo anglo-sassone, egli non può consentire alla progettata riunione di tutte le confessioni cristiane che a un patto: che tutte riconoscano il primato inde-

rogabile, se pur fraternamente e illuminatamente esercitato, di quella romana. Si legga nel suo agile libro — *Escursioni spirituali* — il capitolo intitolato: « La beatificazione di un primate irlandese », e si constaterà che per l'esaltazione del martire Oliviero Plunket, non soltanto il cattolico sul protestante trionfa, ma il latino sull'anglo-sassone; chè, in definitiva, egli risolve ancora e sempre l'Orbe nell'Urbe. Il suo cattolicismo romano — e romano di spirito, di forme, d'autorità — ha, direi, qualcosa d'istintivo: *ut et christiani ita, et romani sitis*: il motto del martire Plunket potrebbe sintetizzare anche la fede del suo lontano esaltatore. In ciò la forza di resistere e di superare le molteplici crisi spirituali ed ecclesiastiche, in cui alternativamente fu coinvolta la sua vita; la sua disperata volontà di riabbarbicarsi alle radici dell'albero cattolico, pur quando il ramo possente sembrava fosse lì lì per staccarsene. In ciò, anche — in codesta visione socializzata della fede, in codesta disposizione a cogliere dell'esperienza religiosa meglio l'aspetto ecclesiastico che quello più intimamente mistico — il motivo determinante del suo asperissimo contrasto con la filosofia dell'idealismo assoluto; anzi, ad esser più espliciti, con qualsivoglia aspetto della filosofia. Il suo processo di ritorno alla fede, o, per essere più esatti, di riscoperta dei valori più fondi della fede, s'è accompagnato con un sempre più tenace e affocato proposito di ostilità alla ragione. *Fede e Ragione* appaiono sovra un piano di rivalità: o l'una

o l'altra deve sottomettersi. E se l'attualismo gentiliano intende assorbire la religione nella filosofia, egli contrattacca assorbendo la filosofia nella religione. *Scientia inflat*, appare ormai il suo motto di battaglia; nè sempre il secondo termine *del binomio paoliniano: charitas aedificat* — mi sia benignamente consentito questo rilievo — tempra e guida il suo formidabile ardore polemico. I suoi attacchi contro il dogmatismo dialettico, in che egli stima conchiudersi l'attualismo gentiliano, potrebbero essergli con non minore fondatezza ritorti dal Gentile medesimo; in quanto la tradizione inderogabilmente dogmatica del Cattolicismo, s'è tutt'altro che inaridita o attenuata in questo suo nuovissimo campione.

V.

L'errore fondamentale, a mio credere, dell'atteggiamento del Buonajuti nei riguardi del pensiero filosofico moderno, sta nella pretesa di ripristinare l'antica gerarchia della *philosophia ancilla theologiae*; di voler battagliaire, cioè, non soltanto per la difesa del dominio della religione, nei confini del suo legittimo dominio; ma di sconfinare con troppo infiammata baldanza nel campo filosofico; presumendo di ripiantare, dopo secoli e secoli di demolizione, le colonne d'ercole del pensiero tomistico sulla strada non violabile del pensiero: che è assoluta libertà. Codesta sua posizione mentale, in

cui le annose radici tomistiche della sua educazione ecclesiastica han d'improvviso determinato un vigoroso rigoglio, lo induce nella persuasione che il dualismo costituisca termine invalicabile della speculazione filosofica; e che, fuori dell'assoluto dualismo, non esista possibilità d'accordo — e di un accordo che si traduce, abbiám visto, in rapporto di subordinazione — tra fede e ragione, tra religione e filosofia. Conseguenza di tale posizione è anche la incapacità in cui egli si trova di distinguere, nella complessiva visione idealistica della Realtà, i diversi atteggiamenti che la fondamentale nota idealistica permette nello stesso suo ambito; il suo assommare ogni idealismo sotto la specie dell'attualismo gentiliano; e nel nome di questo, e per questo, conchiudere in una stessa condanna ogni e qualsiasi aspetto dell'idealismo.

VI.

E tuttavia, chi ben guardi, pur traverso alle calorose sue proteste di — mi si passi il termine — lealismo ortodosso; pur nelle ultimissime sue pagine dell'*Apologia* e di *Verso la luce* — nelle quali il Buonajuti intende consacrare la sua piena riaccettazione della tradizione cattolica —, non è difficile scorgere le tracce che la cultura moderna, del cui pregnante succo, per lunghi anni, egli s'è imbevuto, ha lasciato indelebilmente impresse nel suo spirito. Quando io affermavo dianzi che, guardata

nel suo intimo prodursi, la personalità del Buonajuti non presentava notazioni di sostanziale incoerenza con se stesso, e cioè, col motivo centrale che, traverso a svariate manifestazioni, ne ha percorso pereennemente la trama, io, se per un lato intendevo affermare il persistere della sua fede radicalmente cattolica, intendevo anche, per altro, mettere in luce il persistere della sua passione di modernista, nel più cattolico senso della parola. Se il suo primo fervoroso modernismo avveniristico si è andato trasformando in un assai più consapevole e misurato proposito di adattamento e di conciliazione del fondamentale patrimonio dottrinario e mistico della Chiesa, con le esigenze della storia e della cultura moderna, permane tuttavia, oserei dire immutata, la sua ispirazione originaria: la volontà, cioè, di far giungere fin nei gangli centrali dell'organismo chiesastico uno spirito, non soltanto di avveduta modernità, ma anche di più intima religiosità.

Invero, tutta l'anima del Buonajuti è tesa verso l'esperienza associata delle prime generazioni cristiane; tutta la sua mente vibra — e non per storica reminiscenza, ma per vivente partecipazione — dell'aspettazione parousiaca che eccitò gli entusiasmi religiosi dei secoli della fede. L'influenza dell'interpretazione paoliniana del messaggio evangelico è decisiva e commovitrice nel Buonajuti, anche, se non pur maggiormente, nella novissima fase della sua religiosità. Oserei dire, anzi, che la

sostanza di essa può meglio denominarsi paolinismo, che non cristianesimo genuino. E tuttavia, sia pur accettando, strenuamente difendendo anzi, la legittimità della Ecclesia, non è difficile profezia affermare, che la serie dei suoi contrasti spirituali-gerarchici non può stimarsi conclusa. Un più intimo svolgersi della sua stessa esperienza religiosa, mostrerà al Buonajuti, che non si può sperare di, non dirò ammodernare la dottrina della Chiesa, ma nemmeno avvivarne lo spirito mistico, ritemperarne l'ansia del divino, se non si affronta in pieno il problema complesso del rapporto della Chiesa con la sua storia, con la sua dogmatica, con la sua pratica religiosa: che val quanto dire riporre sul tappeto il problema istituzionale della Chiesa stessa, e il concetto di autorità. L'esigenza, onde si esprime il modernismo — come io altra volta mi sono sforzato di lumeggiare — è immanente al cattolicesimo; e tanto meglio essa erompe nel nostro tempo, in cui filosofia e storia, esegesi e intimo senso religioso hanno scavato solchi non cancellabili, e impongono, non compromissioni fallaci, ma inesorabili soluzioni. Prima o poi — e tanto più, quanto meglio la vita cristiana si facesse per avventura più pura e profonda, più veracemente aderente al Cristo — la crisi cattolica — soffocata, ma non composta dal Concilio di Trento — dovrà riaffiorare, e porsi in tutta la sua fatale evidenza. Per essa, e per essa soltanto, il Cattolicesimo potrà forse resistere, e salvarsi. È nello spirito, oltre che nella lettera, di

S. Paolo il fremente ammonimento: *oportet haereses esse*. E per quanto il Buonajuti si affanni a contestare il valore della ricerca filosofica e, riallacciandosi con vigorosa audacia al tronco tomistico, riassuma la posizione intransigentemente cattolica, non credo di andar errato affermando, che larga messe di lotte si stenda ancora innanzi al suo cammino.

Nè questa prospettiva può certo soverchiamente turbare un soldato di Cristo: per il quale la vita ha da esser perenne milizia.

VII.

Tale indubbiamente la concepisce Ernesto Buonajuti; tale egli con generoso ardimento l'abbraccia e patisce, pur se gli allettamenti di una riposata vita d'ascesi s'insinuino talora con penetrante malia nella trama del suo affaticato percorso.

Strana cosa! questo sacerdote assetato di azione e di propaganda, questo apologeta e polemista immerso in una vita turbinosa che quotidianamente si svolge tra « clamori sterili » e « lotte affaticanti », è pur tratto a considerare e a raffigurare con più simpatica aderenza, in cui trapela una sorta di malinconica nostalgia, i profili di mistici e di solitari; nè si leggono senza commosso interessamento le calde e agili rievocazioni ch'egli fa dei grandi

eroi della solitudine e dell'amore, da Girolamo a Donato, da Benedetto al Poverello d'Assisi.

Quando, sulle colonne de *Il Tempo*, io lessi l'articolo « Centenario Gerolominiano », indi riapparso nel libro delle « Escursioni spirituali » — non forse a caso conchiudendolo — io mi dimandai, se il fervido sacerdote romano, scrivendo del perinsigne santo dalmata — (*santo*, certamente; ma non così, che nella sua travagliata e fortunosa esistenza non affiorasse perennemente la sua impavida coscienza d'uomo) — io mi dimandai, dico, s'egli non avesse pur vagamente colto in se stesso certe singolari affinità di temperamento e, starei per dire, di eventi, non solo personali, ma d'inquadratura storica.

Nè si va troppo errati giudicando che il suo « profilo » gerolominiano — ch'è forse il più caldo e commosso tra i tre bellissimi da lui tracciati per la collezione Formiggini (Sant'Agostino, Sant'Ambrogio, San Gerolamo) — riveli in più tratti quasi un singolare sapore di autobiografia!

Vicenda squisitamente *umana*, codesta, caratteristica essenzialmente *nostra*, della nostra spersa età di bagliori e di ombre, l'ondeggiare spasimando tra il flusso dell'azione e l'ansito del riposo; tra l'anelito a una fede che traluce, e l'incalzare asperissimo di una esigenza intellettuale — *di verità* — che non soffre tregua.

Per codesto indomito prodigarsi nella testimonianza del suo Vero, per la sua generosa esaltazione

dei valori più squisitamente umani, la personalità di Ernesto Buonajuti travalica i limiti della confessione in cui milita, meritandosi l'attenzione simpatica di chiunque, anche fuori dal Cattolicesimo o da ogni *credo* determinato, intenda con accorata passione a una spirituale illuminazione, e invochi da Dio una più giusta e religiosa umanità.

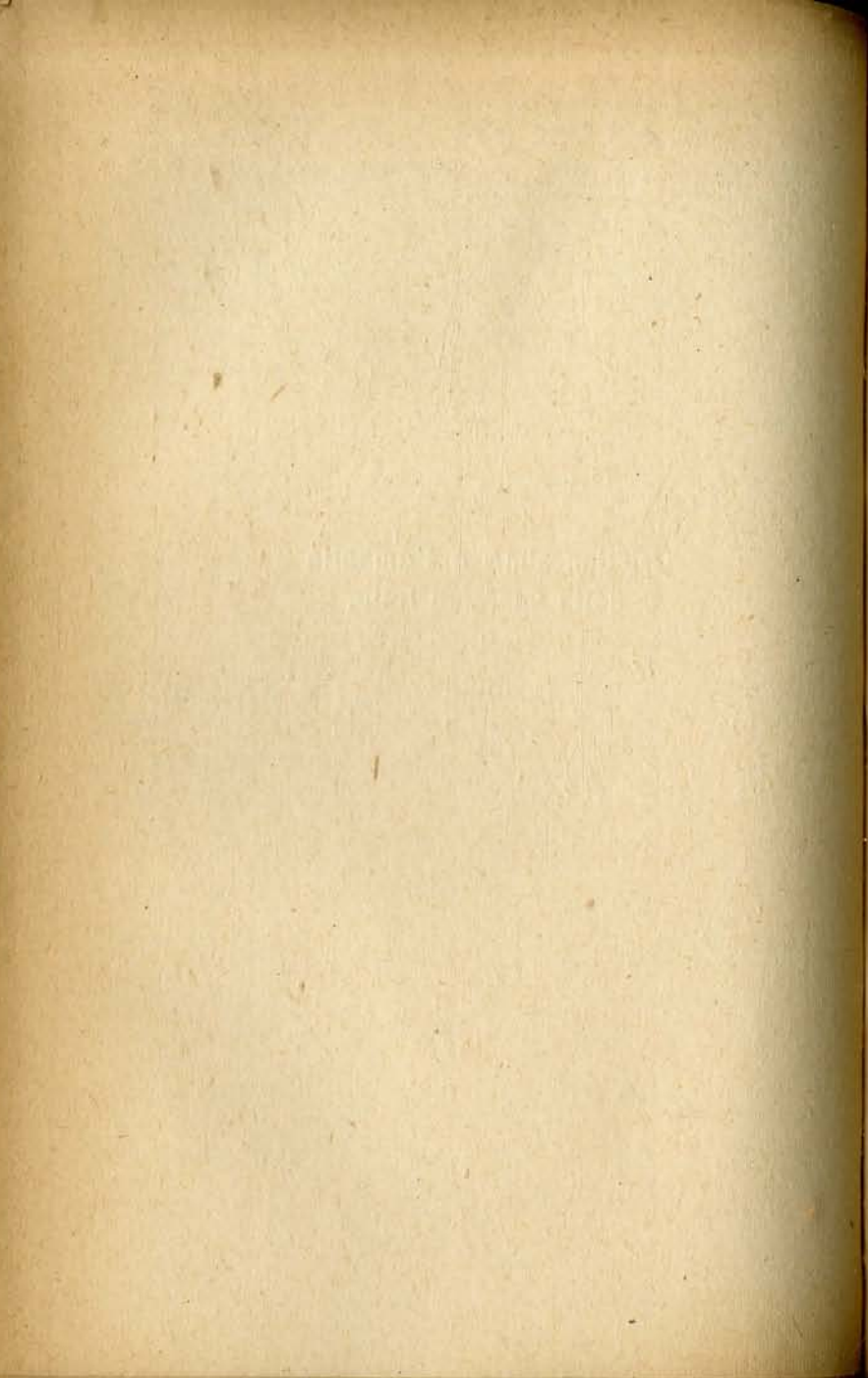
II.

(GIOVANNI COSTA).

**Cristianesimo e Romanità
nella suprema lotta.**

Apparso nella *Rivista d'Italia* di Milano (vol. II, fasc. II, 1922).

Fu poi riprodotto in parte nel *Giornale d'Italia*, nel *Giornale di Poesia* e nel *Popolo di Trieste*.



CRISTIANESIMO E ROMANITÀ NELLA SUPREMA LOTTA.

I.

Bisogna esser grati a Giovanni Costa — cultore austero e illuminato di storia romana — di averci ripresentato, nell'agile collezione dei *Profili*, la complessa figura dell'ultimo grande imperatore romano; offrendo motivo di indugiare su uomini e cose, su movimenti e idee, il cui ripensamento si risolve in efficace stromento di esperienza attuale (1). Perocchè, il momento politico-religioso — specie riguardo ai rapporti tra Stato italiano e Chiesa cattolica — richiama, non soltanto per singolare coincidenza di dettagli, ma, quel che più monta, per la sostanza spirituale del dibattito, quello in cui si svolse il supremo contrasto tra i due mondi cristiano e pagano.

Per tre secoli le due religioni, la cristiana e la romana — chè il paganesimo si concludeva in defi-

(1) G. COSTA, *Diocleziano*, N. 50 dei *Profili*, A. F. Formiggini, Roma.

nitiva nel culto di Roma — avean schermagliato e battagliato, più per uno spontaneo scontrarsi di *temperamenti*, sospinti, da due diverse concezioni della vita, che per precisa consapevolezza di organica opposizione. Meglio urti di masse, io li direi, che schieramenti logistici disposti con avvedutezza di capi.

La religione di Roma non essendo in fondo religione ma superiore ossequio statale, affatto alieni erano i romani da disquisizioni teologiche o da formalistiche vessazioni di coscienze; essi, nonchè attuare, neppure comprendevano una lotta religiosa, se non sotto la specie di contrasto politico. Un tribunale dell'inquisizione, non solo è cosa storicamente estranea alla costituzione politica dei romani, ma logicamente e spiritualmente repugnante alla loro mentalità..

Adoratore soltanto della fortuna e della forza di Roma — di poi impersonata nel Cesare e in lui venerata; — completamente immerso nella realistica visione degli interessi dello Stato — diventato poco a poco il Mondo, — il popolo romano tollerava e ospitava con sorridente liberalità il Giove ellenico e il Javeh ebraico, l'Isis egizio e il feticcio dei barbari; — purchè tutti s'inclinassero, o praticamente rispettassero — e per il romano rispetto esteriore equivaleva venerazione — la sovrana maestà di Roma.

La forza del principio romano, l'assoluta devozione allo Stato, che ogni *romanus civis* succhiava,

può dirsi, col latte materno, e che costituiva il supposto ineliminabile, così dell'attività del singolo, come dell'attività contrastante dei partiti, era tale e tanta da non legittimare il più lieve timore che preoccupazioni ultramondane, o in qualsiasi modo religiose, potessero scoterla o subordinarla.

Così che, diffusosi in ogni parte dell'Impero, e posta salda radice fin nella capitale, il Cristianesimo non ebbe a soffrire, sulle prime, dalla organizzazione romana; cui non poteva apparire, in virtù di quei presupposti politico-religiosi cui l'uomo di Stato romano si ispirava, in nessun modo pericoloso.

Non c'era nessuna valida ragione per escludere dall'ospitalissimo Pantheon la nuova deità venuta dalla Giudea; la quale agli occhi dei romani doveva apparire ben più miserevole e insignificante, che non gli splendenti iddii orientali, cui sottostava una potenza politica sempre formidabile.

Se talvolta, infatti, la preoccupazione d'una determinata religione riusciva ad imporsi alla coscienza dello Stato romano, questo avveniva allorché quella religione fosse espressione di uno Stato, e di una civiltà ad esso antagonistici; e tale da poter contribuire, traverso al proselitismo e alla diffusione delle idee religiose, alla più efficace penetrazione della potenza avversa, e al conseguente snervamento della forza di resistenza romana. Or bene, se questo poteva verificarsi, e si verificò, per talune religioni dell'Oriente — lo stesso Diocleziano

badava assai più alla setta manichea, dietro cui si celava lo spauracchio del persianesimo —, il rovescio doveva sembrare del Cristianesimo, del quale il più aspro avversario non avrebbe saputo indicare elementi etnici o comunque politici di pericolo, verificandosi, anzi, il fenomeno opposto: i suoi nemici e sparlatori più tenaci appartenevano proprio al suo paese originario; il cui organismo politico, comunque, non appariva tale da offrire soverchia preoccupazione per la sicurezza dell'Impero.

D'altra parte, i cristiani dei primi tempi — tutti intesi a tener testa ai loro avversari religiosi, a preservare il tesoro della fede dalla insidia di furbi propagandatori d'eresia, in veste d'asceti o d'inspirati, fin da principio affioranti sulla compagine teologica della Ecclesia — non si erano peranco reso un chiaro conto della organica antitetività del romanesimo: volti a guardare piuttosto l'Impero romano in veste pagana, che il paganesimo in veste di romanità.

E, tuttavia, era fatale che il conflitto dovesse scoppiare.

II.

Da un lato, l'Impero non era soltanto una politica, ma una religione; non soltanto uno Stato, ma una civiltà: religione e civiltà che poggiavano su basi completamente opposte a quelle, dalle quali il Cristo aveva tratto il fondamento della sua dottrina. Dall'altro, ben presto si vide « questo preteso regno dell'altro mondo, trasformarsi nel più violento despotismo in questo mondo » (1).

La coscienza, oscura dapprima, e poi sempre meglio consaputa, dell'insanabile organico dissidio spirituale tra i due sistemi che venivano a scontrarsi sullo stesso terreno, è fatta presente e tragica nelle commosse perorazioni del giurista Celso; il quale comprese come il Cristianesimo minasse le basi stesse della romanità e del diritto dell'Urbe e, pur ammettendo l'elevatezza teoretica e morale della nuova dottrina, invocava dai cristiani, devoti alla patria romana, la rinuncia, o quanto meno la subordinazione della loro fede ai supremi diritti della grandezza e della salvezza dell'Impero — concetto, codesto, occorre subito dirlo, che a un cuore ro-

(1) ROUSSEAU, *Du contrat soc.*, Liv. IV, th. VIII. Osserva ancora il Grande: « il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction, qui a rendu toute bonne politique impossible dans les états chrétiens; et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel, du maître ou du prêtre, on était obligé d'obéir ». Id. id.

mano, doveva apparire, non soltanto come ragionevole possibilità, ma come preciso dovere di coscienza; e il non accoglierlo, segno di degenerare civismo e di spirituale sovvertimento.

Lentamente, per l'istinto stesso della propria conservazione, lo Stato romano volgeva l'animo alla lotta.

Sarebbe occorsa una politica illuminata, diritta, con finalità ben chiare e definite, attuata con metodi risoluti e adeguati a raggiungerle.

Ma, per ciò, sarebbe stato pregiudizialmente necessario uno Stato forte, oltre che chiaroveggente; ciò che l'Impero — toccato ormai il vertice della parabola ascendente — non era più: e la sua di già impressionante disgregazione spirituale, prima ancora che politica, influiva sui criterî e sui metodi della lotta.

Per lungo volgere di anni lo Stato romano usò verso il Cristianesimo, che sempre più approfondiva e ampliava le sue radici e rafforzava il suo tronco, una politica ambigua e irresoluta. Ad un periodo di temperata repressione ne succedeva uno di larga tolleranza, o di quasi protezione, per dar luogo a un subitaneo risveglio di furore persecutorio. Ed è fenomeno caratteristico, che quanto più il capo dello Stato fosse illuminato e diritto, tanto più aspra fosse la sorte riservata ai cristiani; i quali spesso da un sovrano crapulone o inetto erano, invece, tollerati, e perfìn favoriti.

Così, a Marco Aurelio, che — pur intimamente

repugnandone il suo mite animo e quella sua malinconica visione del fatale scorrere degli eventi — tentò opporsi al diffondersi del Cristianesimo e ne ordinò la persecuzione, successe Commodo, incapace quanto depravato; il quale indulse ai cristiani per le gioie carnali prodigategli dalla favorita Marcia, sorta dalle lor file; e che, pur nello splendore della sua vita di cortigiana, non cessava di ricordare e proteggere i compagni di fede (1).

Troppo spesso, insomma, una fatale incertezza di propositi e di metodi (che il ferreo dilemma tertulliano rinfacciava a Traiano) frustrava ogni possibilità di favorevole risultato.

Quasi nessuno osò nettamente affrontare l'aspro problema, che si imponeva in termini di irriducibile opposizione: o distruggere, fin dalle fondamenta, la nuova religione, vietandole ogni respiro; o affezionarla all'Impero, rispettandone la dottrina e il culto nei massimi limiti che la sicurezza dello Stato potesse concedere.

Ma la coscienza della distinzione dei due poteri

(1) Cfr. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, V. III, Chapitre XIII.

La posizione di Marcia dovette mettere in non lieve imbarazzo le autorità ecclesiastiche. In quanto, pur dovendosi considerarla quale concubina e, quindi, virtualmente fuori dalla comunione cristiana, pareva difficile, tuttavia, rinunciare alla sua preziosa protezione. Vigevano tuttora, se pur rilassate, le leggi di proscrizione emanate da Marco Aurelio! E il presbitero Giacinto, un eunuco che era stato tutore della favorita, ne incoraggiava l'opera di propiziazione presso l'imperiale vezzeggiatore.

— dei due mondi — che faticosamente s'è aperta la via traverso ai secoli della storia e sulle più doloranti esperienze umane, ed è sbocciata e si afferma — pur tra sempre rinascenti intralci e oscuramenti — nell'età moderna; codesta superiore valutazione del proprio diritto, che impone il riconoscimento del diritto altrui, non poteva guidare gli uomini di Stato dell'Impero; cui la soluzione del conflitto, per l'organica costituzione del principio romano, doveva apparire come la necessaria subordinazione del mondo dei valori religiosi a quello dei valori politici.

E l'effetto fu quello che il celebre motto cristiano superbamente consacrava per i secoli: « *sanguis martirum semen christianorum est* ». Dalle ceneri dei roghi scoppiava la scintilla del nuovo incendio.

L'effetto fu la sempre più ampia, salda, consapevole organizzazione delle forze cristiane. Sotto il pungolo della sanguinosa ostilità dello Stato, e per le stesse necessità della difesa, l'autorità della Chiesa andava gradatamente accentrandosi in una ristretta oligarchia; orientandosi poi decisamente verso la teocrazia.

La pressione violenta dello Stato — il quale si scopriva come il vero, l'unico, anzi, sostenitore del cadente edificio pagano — alimentava la tendenza già serpeggiante nelle vene della nuova religione,

ma che non aveva mai osato apertamente mostrarsi, ad organizzarsi politicamente; a fare, cioè, della politica — questo almeno era il proposito confessato, e forse inizialmente vero — strumento dell'affermazione religiosa.

Si manifesta, e si corrobora, quell'ansia di rivincita, di dominio e di sovranità mondana, che penetrerà via via le fibre più riposte del nuovo organismo: e non gli verrà più meno, per i secoli.

A poco a poco si pongono così direttamente concretamente a fronte i rappresentanti dei due mondi contrastanti, il Papa e l'Imperatore: — in Roma non c'era posto per due scettri!

Sì, che i cristiani, per forza di cose e quasi per naturale istinto nei periodi di pace, per aspro desiderio di rivincita nei tempi di prova — (quanto codesto desiderio non contribuì al temporalismo della Chiesa!) — si agguerrivano a una fiera disciplina di parte; e riuscivano a minare le basi stesse dell'organismo romano, infiltrandosi in tutte le cariche amministrative politiche militari e, perfino, religiose (1) dello Stato; portando ovunque il loro

(1) Può sorprendere, a tutta prima, che non pochi cristiani accettassero cariche quali, ad es., quelle di flàmini (v. per ciò ampiamente il citato primo volume del Duchesne). Ma occorre tener conto che la religione pagana era stimata non altrimenti, ormai, che come una delle tante branchie dell'amministrazione impe-

spirito di parte, dimostrando la ferma volontà di agire sempre, prima come cristiani — e sia detto questo in senso non precisamente spirituale — che come cittadini.

Incapace, per ormai fatale progressivo infiacchimento di costituzione politica e per deficiente avvedutezza di dirigenti, di opporre una diga alla travolgente fiumana cristiana, lo Stato tollera quanto basta a che l'avversario s'insinui e si rassodi nel suo organismo; perseguita quanto basta a stimolarne la spasimosa volontà di rivincita.

Gradatamente si costituiva un fatto nuovo: il Cristianesimo non era più una setta dell'Impero, o nell'Impero; si affermava come un altro Impero, che avidamente mirava a sostituirsi al primo.

III.

Era questa la situazione che sul finire del sec. III si trovò a dover fronteggiare l'imperatore Diocleziano. — Si presentava ormai questa grande realtà: i Cristiani non erano più fuori, ma dentro lo Stato; cioè, ne' suoi stessi organi direttivi. Distruggendo i

riale: e che l'ufficio del culto equivaleva a qualsiasi altra carica burocratica; nè implicava nessuna superiore pratica di vita, o distinzione qualsiasi di casta. D'altra parte, non bisogna dimenticare che i cristiani del terzo secolo non erano più precisamente quelli del primo! Anche uomini di chiesa commerciavano, si dedicavano a industrie, si implicavano in affari d'ogni sorta. La mondanità si insinuò nella vita, prima che nella organizzazione dei cristiani.

cristiani, l'Impero rischiava di recidere le sue stesse radici, e di spalancarsi con le proprie mani l'abisso, in cui l'incombente onda barbarica — che premeva sempre più minacciosa alle porte — doveva poi sprofondarlo.

Non si può bene intendere l'opera grandiosa e fortunosa del Sovrano Dalmata, se non ci si rifà, sulle orme anche dell'efficacissimo « profilo » del Costa, al particolare mondo di idee che fu proprio a Diocleziano; se non si intende l'originale inserirsi e imporsi, pur nei ferrei limiti di una realtà tutt'affatto ostile e disposta alla più irridente incomprendimento, del suo singolarissimo « temperamento ».

Allo stesso modo che non potrebbe rettamente valutarsi la politica ecclesiastica del periodo diocleziano, i suoi motivi ispiratori, la sua feroce aggressività — così contrastante con lo spirito fondamentalmente mite e giusto di Diocleziano — i suoi sostanziali e irreparabili rovesci; se non la si inquadri in tutto il complesso degli eventi che commossero il lungo regno del Dalmata, a' quali il problema religioso fu intimamente connesso; e non si riguardi alla specifica reazione dell'Imperatore rispetto a quegli eventi, e agli uomini che ne furono i più efficaci determinatori.

Con rapidi tocchi il Costa mette in rilievo la figura del plebeo dalmata, che un colpo di fortun

— spento Numeriano dal suocero Apro, e trafitto questi a sua volta dal ferro ultore di Diocleziano — l'aper fatale della profezia druidica — portò al supremo fastigio della porpora.

Cupo, diffidente, tenace; superstizioso, ancor prima che religioso; onesto, ma ispido; devoto al nome e alla gloria di Roma, quanto sprezzatore dei romani degeneri e sfiancati. (Il Costa indugia, con palpito che tradisce la delicata devozione dell'irredento, nel rilevare il carattere vetustamente latino della Dalmazia, a spiegare ed esaltare la fervida passione romana che fin dagli inizi spronava l'oscuro gregario di Spalato).

Tuttavia, Diocleziano restò un solitario; non gli riuscì mai di spogliarsi della sua istintiva refrattarietà all'ambiente, da una sorta di organica incommunicabilità; neppur quando il suo altissimo ufficio lo mise in diretto contatto di autorità con genti molteplici e formalmente devotissime; gli difettavano in modo impressionante le qualità simpatiche di attrazione e di assorbimento.

Può darsi, anzi, che alla esaltazione della persona imperiale in una specie di imperscrutabilità empirica (non senza qualche goffaggine da *parvenu*, e di secreto invidiatore della solare magnificenza asiatica) abbia contribuito, oltre l'opinione eccelsa ch'egli sinceramente professava della romana sovranità, anche l'intimo desiderio di evitare il più possibile che occhio umano osasse spingersi a penetrare i suoi riposti sentimenti: — il supremo orgoglio,

troppo spesso, non è che una faccia insospettata della timidezza!

Comunque, per effetto del suo isolarsi nel cerchio dei propri pensieri, e del suo ingusciarsi in una sorta d'impenetrabile *sacrarium*, i propositi che si germinavano nella sua mente, non contrapposti, nè chiariti, nella vivente schermaglia di altri cervelli, non sbazzati e provati al vaglio del concreto svolgersi della realtà, restavano conclusi nella loro osatura originaria; rischiando troppo spesso di frangersi contro l'avversa onda degli eventi o il subito scoglio dell'imprevisto.

Procedeva a colpi di sillogismi e di squadrature geometriche. La sua mentalità metodizzante si rivelò subito nella invenzione e nell'attuazione dell'edificio tetrarchico, ch'egli costrusse e volle realizzare con la rigida sistematicità di un preordinatore di schemi; repugnando al suo *esprit de géometrie* di supporre che una sola molla del congegno non dovesse esattamente rispondere alla complessa regolarità del meccanismo costruito (1).

Nondimeno, il sistema tetrarchico rispose abbastanza, almeno sul principio, all'immediata necessità di contenere la burbanza barbarica, che s'affacciava sempre più minacciosa da tutti i confini dello Impero: le vittorie del collega Massimiano impone-

(1) È noto come perfino i matrimoni dovevano esser disposti con geometrica regolarità, tra le famiglie degli Augusti e quelle dei Cesari. Diocleziano non dubitava che le ragioni del sesso, e del cuore, non dovessero obbedire alla sua architettura!...

vano rispetto ai nemici e ridonavano fiducia nel nome di Roma.

Ma fu breve respiro; chè, ricacciati da un lato, i barbari straripavano dall'altro, e la serie delle battaglie, nei più lontani confini dell'Impero, non costituivano ormai che innumeri episodî di un'unica guerra grandiosa.

La sorte delle armi, pur tra momentanei ripieghi, seguitava tuttavia ad arridere sostanzialmente alla forza romana.

E quando, nel 298, Diocleziano riuscì ad aver ragione del più tenace e temibile nemico di Roma, il persiano, e fu concluso ad Asprudi l'auspicato trattato di pace, parve che l'Impero potesse lanciare il suo più gioioso peana di trionfo; e, fermato il volo alle aquile vittoriose, potesse attendere con calma e rinnovato fervore alle opere di pace.

Ma, ecco che la crisi economica, che da parecchi anni serpeggiava per tutta l'ossatura dell'Impero, mal fronteggiata dal punto di vista legislativo e peggio ancora negli ordinamenti esecutivi, d'un subito giganteggia nella sua minacciosa crudezza.

Lo spauracchio della carestia, che nell'astratta visione politica dell'Imperatore non poteva trovare la menoma inquadratura, s'insinua nella coscienza del Dalmata pensoso; turbando, nel cozzo violento colla realtà ostile e impreveduta, la sua robusta fede nella preordinata divina volontà della sua missione.

IV.

La crisi economica che martoriava i corpi, non era che la faccia esterna della più profonda crisi religiosa che lacerava le coscienze.

Il dissidio pagano-cristiano, che, per la pressione della minaccia barbarica e orientale, era stato contenuto nei limiti di una ribollente schermaglia, scoppia ora nella sua più antitetica e drammatica espressione, aggravato da un rabbioso intersecarsi di rivalità, di competizioni, di pettegolezzi, che l'arzigogolata architettura della nuova fastosa burocrazia cesarea complicava e acuiva fino all'esasperazione.

La parte pagana si volgeva con sempre più cupida speranza verso la corte di Galerio; il quale, nella fregola di rivaleggiare e di opporsi al suo imperiale protettore, si atteggiava a rigido custode delle forme della romanità — (certo, il suo mediocre ingegno non giungeva a scoprire quanto l'apparente abbandono delle forme romane tendesse, nel pensiero di Diocleziano, a rinvigorire l'antico animo romano); — mentre la parte cristiana trovava non ostile accoglimento, se non proprio aperto favoreggiamento, alla corte di Diocleziano: — la moglie Prisca e la figlia Valeria erano seguaci della nuova fede.

Ma lo spirito pensoso dell'Imperatore, superiore ad ogni meschina bega di intrigo di corte o di pun-

tiglio, era turbato da codesta perdurante e compromettente invadenza cristiana.

La sopra-elevazione della persona del sovrano, tenacemente perseguita da Diocleziano, non era espressione di una meschina vanità personale; anzi, assorbimento della sua individualità nella universale maestà di Roma; alla quale soltanto, e non all'uomo che temporaneamente ne esercitava il visibile vicariato, doveva prestarsi il più incondizionato omaggio. Gradatamente, insomma, la sua religione per Roma si andava connaturando col concetto dell'imperiale sovranità.

Orbene, alla fiacca ossequenza di codesto supremo principio da parte dei cristiani, meglio ancora, forse, che alla precisa consapevolezza dell'immanente contrasto dei due mondi, si deve il progressivo orientarsi dell'animo di Diocleziano ad un'ostile diffidenza verso i cristiani. Ciò che sommamente doveva turbare l'animo sospettoso e geloso dell'Imperatore era il lieve ossequio, se pur non aperto dispregio, dei cristiani per la maestà di Roma, sovranamente espressa nella sua persona; il loro subordinare la grandezza della patria romana a una sorta di patria ultramondana, che alla mentalità positiva di Diocleziano, tutta corporosa e materiata di esteriori formalismi, doveva apparire, nonchè repugnante, assurda.

Ma c'era un punto più grave e più immediata-mente scottante che si offriva alla sua percossa considerazione.

L'infiltrazione cristiana nell'esercito, stromento assai più delicato di dominio per lo Stato antico, che non sia pel moderno — in quanto in esso si riassumeva non di rado ogni potere statale —, era ormai un fenomeno così vasto e imponente, da non potersi più ufficialmente ignorare.

Non si trattava soltanto di una enorme massa di gregari, ma degli stessi capi. Bisognava: o riconoscere loro tutti i diritti, desistendo francamente da quelle piccole e antipatiche vessazioni *ad personam*, che non riuscivano ad altro che a stuzzicarne il risentimento; o rimuoverli senza indugio, e procedere a una totale epurazione.

Il problema, nella sua posizione schematica e assoluta, si presentava in questi termini: era possibile affidare la difesa *dell'impero della forza* a chi proponevasi di attuare *il regno dell'amore*?

Era possibile affidare la vendetta sui vinti a chi proclamava il dovere di perdonare ai nemici?

Era possibile, insomma, affidare la sacra maestà dell'Impero e del nome di Roma, a chi apertamente proclamava che bisognava riconoscere un più alto potere e una più sacra maestà: quella del Cristo e della sua Chiesa?

E, naturalmente, il problema non si limitava all'esercito; bisognava assolutamente affrontare la posizione spirituale della nuova religione di fronte alla romanità, intenderne il fondamentale dissidio, e proporsene una soluzione radicale. Questo era il punto che si sarebbe dovuto maggiormente offrire

alla meditazione degli uomini di Stato dell'Impero; i quali, invece, si lasciavano trascinare da passioni particolaristiche e da piccole competizioni di parte o comunque obbedivano a criteri contingenti.

Lo stesso Diocleziano, pur rifuggendo dall'intricarsi nelle teologiche disquisizioni, in che s'ingarbugliava la pseudo-scienza del mondo sacerdotale romano — che ne copriva il torbido tramestio all'ombra della protezione di Galerio — lo stesso Diocleziano non si elevava al di sopra di un provvedimento, per dir così, di polizia militare.

Convintosi che l'eccessiva infiltrazione cristiana nell'esercito, presidio del nome e della forza di Roma, costituiva, soprattutto negli alti gradi, un pericolo, si apprestò a eliminarlo, con quella ostinatezza e dirittura che caratterizzava ogni suo atto; passando sopra a quelle che dovevano essere le sue più intime ambascie famigliari e al suo stesso personale sentimento.

Ma, nel pensiero di Diocleziano, la epurazione dell'esercito non avrebbe dovuto varcare i limiti di un doloroso, se pur necessario, atto di normale governo; non avrebbe dovuto in niun modo violare il campo della coscienza individuale, o straripare in lotta specificamente religiosa.

Gli appariva, codesto, un opportuno e giusto compromesso, tra il superiore interesse statale e la tradizionale romana libertà di culto — meglio ancora che di coscienza —; che trovava un singolare consentimento nel suo personale repugnare da re-

pressioni sanguinose. Allo stesso modo che nel 296 s'era indotto a impedire la propaganda della setta manichea, dietro cui si proiettava sinistramente l'ombra del persianesimo.

E, indubbiamente, un altro elemento dovette influire sul suo animo, in apparenza arido, ma pur pieno di raccolto sentimento: la volontà di non devastar troppo la coscienza delle due persone a lui, malgrado tutto, carissime, la moglie e la figlia; non aggravando irreparabilmente quell'intimo dissidio familiare, fatto di incomprendione sentimentale e politica, che dovette forse costituire il più accorato rimpianto della sua vita. Le due donne, infatti, gli si facevano sempre più estranee; non apprezzando affatto, anzi contrastando, a' suoi sforzi di ricostituzione della romanità, e non perdonandogli quella sua assoluta devozione all'ideale politico, al quale egli subordinava anche la sollecitudine della vita domestica (1).

E tuttavia, l'animo dell'ormai vecchio imperatore s'accasciava sotto il peso di una responsabilità, di cui a misura scopriva il fondo quasi sovrumano; e s'inaspriva per i sempre ripullulanti ostacoli, che, sfuggendo alle sbarre della sua inquadratura geome-

(1) Obbediente egli primo alle leggi della tetrarchia, Diocleziano non aveva dubitato di sacrificare il più sacro sentimento della figlia, obbligandola a sposare Galerio.

trica, gli si imponevano con l'irridente *fatalità* dell'imprevisto.

S'ingenerava quello stato d'animo di oscura sfiducia e di amara disillusione, di smagliamento del ferreo cerchio della sua volontà, che dovranno indurlo a sognare la luminosa silente spiaggia della sua Spalato; e in cui, intanto, il violento e risoluto volere di Galerio si inserirà con potere determinante.

Questi, infatti, sempre più strettamente premuto dal partito anti-cristiano, non cessava di circuirlo, d'impressionarlo (e forse il pensiero di una possibile competizione al più alto potere dovette guizzare con fosco balenìo nell'impenetrabile raccoglimento del Sovrano), tentando di strappargli l'editto di persecuzione; finchè, ben conoscendo il fondo superstizioso del Dalmata, gli riuscì di ottenerne la capitolazione, attraverso il subdolo responso dell'Apollo Didimeo:

Lo spirito di Diocleziano, ormai fiaccato da cento prove, dalla vecchiaia, dalla desolazione dei suoi affetti più intimi, dalla paura di un ascoso volere degli Dei, avverso il quale fosse sacrilegio contrastare, dal turbamento che la sua opposizione compromettesse davvero il più sacro ideale della sua vita — la restituzione della sovrana assoluta potestà di Roma — fu indotto a cedere: l'editto di repressione fu solennemente emanato, pur fra cautele e disposizioni di rispettare le coscienze personali.

Ma era naturale che, affidata alle torbide mani di Galerio, la repressione dovesse tradursi in sfrenata totale persecuzione. Essa, infatti, dilagava ormai in tutte le parti dell'impero, e per ogni branca dell'attività politica e sociale; colpiva la stessa corte del Sovrano e la famiglia imperiale; si complicava in un violento esplodere d'interessi antagonistici, di cupidigie private, di vendette aspramente covate, di odii che trovavano ora uno sbocco impensato e mortale, di rivalità che d'un colpo si trasformavano in esasperati trionfi.

Essa spezzava ogni freno di legge, ogni pudore di legalità; infrangeva ogni diga di giustizia, abbatteva ogni residuo di imperiale volontà.

La fosca fiumana ingrossava e travolgeva ogni ostacolo: — l'ultima ora del Cristianesimo parve scoccata.

V.

E tuttavia, la « grande persecuzione » doveva risolversi nel più clamoroso e (per gli incauti) insospettato trionfo del Cristianesimo.

I cristiani vinsero, non solo perchè, come osserva il Costa, « mostravano di saper morire da eroi, tanto da epurar da sè stessi tutte le mezze ignobili figure che eran cresciute intorno alla loro comu-

nità »; ma anche, e soprattutto, perchè per la sferza della bestiale persecuzione seppero agguerrirsi, disciplinarsi, meditare e preparare il piano di rivincita. Andavano gradatamente prendendo consistenza di mèta predominante, quelli elementi umani — sarebbe forse più proprio dire mondani — che più o meno timidamente eran serpeggiati per l'organismo chiesastico; e i quali, passata la tempesta, si mostreranno apertamente in luce: col preciso proposito di rovesciare le situazioni, e di rendere al paganesimo una ben aspra pariglia.

Poichè lo Stato era apparso, non elemento di superiore equilibrio e di ordine, ma parteggiatore accanito di una delle parti contendenti; poichè, anzi, era — e non poteva non essere — tutt'uno con la parte pagana, bisognava, per sconfiggere il paganesimo, annientare o conquistare lo Stato.

A me importa rilevare come il fallimento della politica di persecuzione, fosse implicito negli stessi presupposti, che l'avevano determinata, prima ancora che nei procedimenti con cui fu attuata.

Ho avuto già occasione di notare, che nella mente dei reggitori mancava la consapevolezza del pericolo vero del Cristianesimo, quale indubbiamente fu presente allo spirito irrequieto di Giuliano; e che, nel passato, solo Marco Aurelio aveva penetrato nella sua inderogabile logicità.

Non era certo dall'Apollo Didimeo che il Capo dello Stato avrebbe dovuto trarre l'auspicio della necessità della estrema lotta; ma dalla sua stessa coscienza di statista illuminato, dalla consapevole valutazione della irriducibile antitesi delle due civiltà che si contendevano il dominio del mondo. La debolezza e l'irrazionalità del decreto di persecuzione — di un atto così importante, che doveva decidere qualcosa di più che il fallimento di un governo, anzi della sorte decisiva di tutto un mondo — era implicita nella stessa debolezza con cui Diocleziano se l'era lasciato strappare; nella sua incerta coscienza di fronte a questo supremo problema, e al suo dovere di Sovrano.

Tre secoli di esperienza cristiana avrebbero dovuto apparir sufficienti a mostrare l'inserzione di un nuovo valore nel mondo. Per la prima volta, forse, la coscienza religiosa realmente si ritrovava e si costituiva come valore assoluto: e, come tale, delimitatore e assorbitore di qualsiasi concetto di Stato. Roma non aveva di fronte un rivale del suo dominio territoriale, ma *della sua stessa potestà di dominio*; si contestava allo Stato il diritto alla sua essenza di Stato sovrano, in nome di una, senza confronto, più alta sovranità divina: rispetto alla quale la divinità di Augusto appariva oscena parodia.

Di fronte alla frammentarietà futile e pittoresca degli iddii del paganesimo, la ferrea unità di Roma costituiva un valore spirituale di indiscussa supe-

riorità; ma l'unità assoluta che i cristiani assom-
mavano nel loro Iddio — unico Signore — il Tutto
— disperdeva e frantumava la unità mondana dello
Stato romano, imponendole la nuova legge.

In ambedue i concetti l'autorità era proiettata al
di fuori dello spirito umano: l'uomo *doveva* obbe-
dire. E non essendo l'uomo legislatore della sua
legge, è evidente che l'autorità politica dovesse
subordinarsi a quella religiosa. Politica e religione,
insomma, non erano concepiti come domini dello
spirito, ma lo spirito obbligato al loro dominio.

Orbene, bisognava che lo Stato romano, ap-
punto, si facesse conscio di avere a fronte, non
una setta, sia pur di proporzioni vastissime, ma
un valore nuovo che scardinava le stesse radici
su cui poggiava il suo valore; anzi, lo stesso suo
concetto di *valore*.

Bisognava che lo Stato romano rivalutasse la
sua stessa costituzione di Stato, e si sforzasse di
fondare esso un ordine nuovo, di fronte all'ordine
nuovo che interamente lo investiva e minacciava.

Bisognava, insomma, che lo Stato romano com-
prendesse come il Cristianesimo non era sulla linea
delle altre religioni, poniamo di quella persiana, —
il cui pericolo era semplicemente politico, e terri-
torialmente politico; — ma ch'esso presumeva di
essere l'unica religione: anzi *la* religione: e come
tale, partendo ormai dagli stessi presupposti di
astratta autorità e di necessario predominio mon-
dano ai quali si ispirava lo Stato romano — le-

gislatrice e determinatrice dell'ordine mondano e universo.

Tutto ciò avrebbe imposto allo Stato romano una valutazione del problema cristiano come un fatto tale, da superare qualsiasi limite di ordinaria o straordinaria « amministrazione ».

VI.

Si osserverà ch'è troppo comodo, a diciassette secoli di distanza, ergersi in tribunale di superiore valutazione politica, e sentenziare quale via lo Stato romano avrebbe dovuto seguire.

L'osservazione è perfettamente ovvia.

Nè io presumo affermare, che, seguendo Diocleziano direttive più consapevoli e coerenti, sarebbe riuscito a salvare lo Stato, e a impedire l'esplosione degli istinti mondani della Chiesa cristiana.

Stimo, anzi, che il trionfo del Cristianesimo sul paganesimo — e quindi sullo Stato romano, che la concezione pagana difendeva e della quale costituiva l'espressione più concreta — era un fatto necessario; com'è necessario che un ulteriore progresso dello spirito s'imponga e riassuma ciò di cui rappresenta un progresso.

Così, come non è mio compito sostenere che senza la grande persecuzione — e la conseguente volontà di dominio mondano che si diffuse nella coscienza dei cristiani, trasformandosi gradatamente

in febbre di rivincita, fino a subordinare ad essa gli stessi presupposti più assoluti della fede religiosa — il Cristianesimo non avrebbe egualmente compiuto il suo processo di adattamento mondano, incardinando nel programma del Regno del Cielo, quello della conquista del regno della Terra.

Ciò che possiamo dire è, che a un diverso indirizzo di governo avrebbe risposto un diverso orientamento politico religioso dei secoli avvenire; che a una più consaputa visione dei diritti dello Stato — e quindi anche dei suoi limiti: chè il diritto si costituisce, in quanto è coscienza di delimitazione — avrebbe potuto corrispondere una organizzazione più forte e coerente dello Stato stesso.

Ciò che noi possiamo affermare è che Diocleziano, e per lui l'Impero romano — fu sconfitto, perchè gli mancò — nè ci pare che su questa constatazione di fatto possa sollevarsi eccezione — la precisa coscienza del suo compito di fronte al Cristianesimo, del valore dello Stato, e insieme dei limiti spirituali che quella stessa coscienza imponeva.

Sulla parola del Cristo, che il suo Regno non era di questo mondo; sulla proclamata distinzione del sistema dei rapporti essenzialmente spirituali, da quello dei rapporti specificamente sociali e politici, era possibile un componimento della fatale contesa.

Ma, per ciò, bisognava che lo Stato romano avesse compiuto una radicale trasformazione della

sua stessa compagine interna; che, costituendosi come supremo assoluto regolatore dei rapporti politici del suo impero, avesse rinunciato alla pretesa di dominare anche quelli religiosi, avesse staccato la sua funzione di Stato da quella di Chiesa, abbandonando il paganesimo alla sua irrimediabile sorte. Ponendosi di fronte al Cristianesimo — e a qualsiasi altra religione e al paganesimo stesso — come il superiore controllo della loro effettiva attività religiosa, come il costitutore della loro reale libertà di propaganda e di culto, doveva altresì mostrarsi ben deciso a difendere il proprio, come l'altrui diritto.

Solo in questo modo era forse possibile restringere la corrente cristiana ne' suoi argini naturali; e imporre alla storia delle vicende politico religiose dei secoli avvenire un diverso e più coerente indirizzo.

È da sciocchi pretendere di stabilire in qual modo: ma è certo che la storia del mondo si sarebbe svolta sopra un asse opposto.

VII.

Ma quella coscienza del proprio limite — ch'è poi la più vera, anzi l'unica, coscienza del proprio valore e del proprio diritto — che allo Stato romano era forse impossibile conquistare — si impone come la più squisita necessità dello Stato mo-

derno, e dell'Italia in particolare — ne' suoi rapporti con la Chiesa Cattolica.

Ora, come a' tempi di Diocleziano, il nemico è il clericalismo: l'invasione sempre più straripante della Chiesa, traverso a' suoi molteplici mezzi di penetrazione sociale e politica, negli organi più vitali dello Stato. Anche ora, come a' tempi di Diocleziano, lo Stato si dimostra dubbioso, incoerente, incapace di arginare la travolgente fiumana del clericalismo, di sfuggire al sempre suo più stretto accerchiamento. Quale politica si impone?

A ispirarne i motivi — se non a stabilirne i modi — la nostra passione d'italiani e la nostra devozione allo Stato — pegno di ogni libertà — ci induce a credere che l'esame delle condizioni in cui si svolse l'ultima grande lotta dell'Impero romano con la Chiesa Cattolica, possa offrire una non trascurabile luce.

III.

(GIOVANNI GENTILE).

Appunti di Critica Gentiliana.

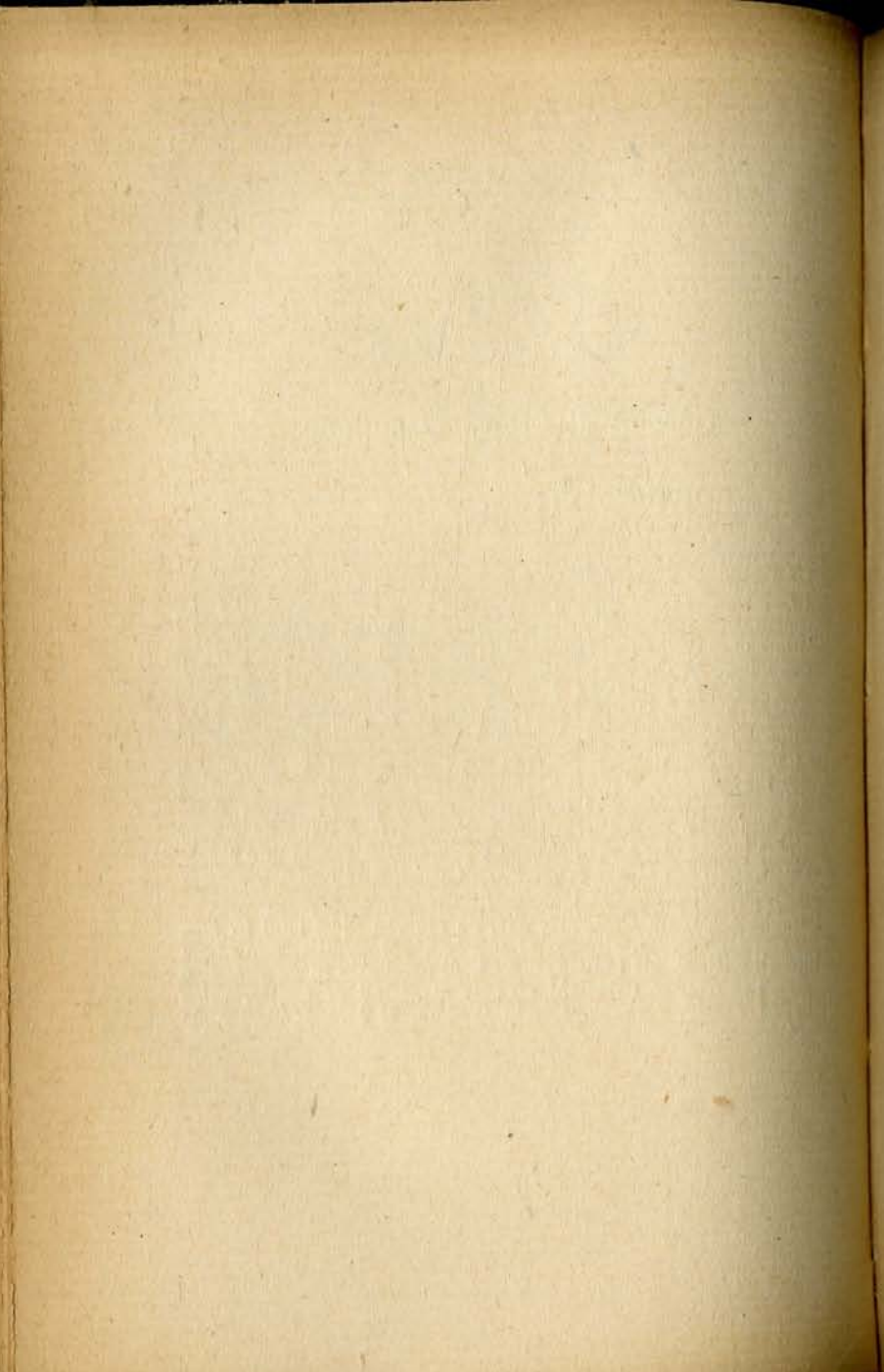
Apparso nella *Rivista di Filosofia* (anno XIV, n. 2, aprile-giugno 1923).

Ne riproduco la nota illustrativa:

« Le note che compongono il presente saggio — riferentesi esclusivamente a La riforma della dialettica hegeliana — furono stese da più che cinque anni. Pur essendo parsa fatica non vana a taluni autorevoli amici che manoscritte ebbero a leggerle, e ne fossi spronato a renderle pubbliche, indugiai sino ad ora; attendendo, nel contempo a perseguire analoga indagine per le opere posteriori del Gentile.

« Contemporaneamente vede la luce (Quaderni di Bilychnis, n. 15) un mio saggio più vasto: Religione e Morale nel pensiero di Giovanni Gentile, che toglie argomento, per l'indagine dello stesso problema, da I Discorsi di Religione, il più serrato e conclusivo « breviarium » del pensiero gentiliano. A questo mio saggio rinvio il lettore, che del problema, di cui qui si ragiona, volesse prendere una nozione più precisa ed organica ».

Sarebbe azzardato affermare, che, da più che dieci anni in qua, il mio atteggiamento, rispetto al pensiero del Gentile, non abbia subito alterazioni. Mi propongo, anzi, di precisarle in un prossimo saggio. Tuttavia, le notazioni critiche essenziali di questo, come dell'altro saggio, serbano, a mio credere, il loro fondamentale valore.



APPUNTI DI CRITICA GENTILIANA.

I.

I punti fondamentali della filosofia gentiliana mi pare si possano fissare in due:

1) La realtà è lo stesso pensiero, inseparabile e indistinguibile da esso nell'attualità del pensiero stesso.

2) Il pensiero è l'Io attuale, soggetto unico, e perciò universale. L'Io è tutto il pensiero; e, dunque, tutta la realtà.

Cito qualche passo fra i più determinanti:

«La dialettica del pensare non conosce un mondo che è già, che sarebbe un passato, non suppone una realtà di là dalla conoscenza, di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi; perchè sa, come ha dimostrato Kant, che tutto ciò che si può pensare della realtà... presuppone l'atto stesso del pensare... Ogni passato è reale nell'atto unico del pensare che lo pensa, e lì soltanto ha la sua vita».

Per Hegel l'essere era, in sostanza, ancora il *pensabile*, dove la distinzione tra soggetto e oggetto balza evidente; per il G., che risolve il pensabile nell'atto del pensare, del pensiero in atto, lo stesso essere, il *reale* nel senso classico della

parola, è risolto nell'atto del pensiero. Ma per la preoccupazione persistente di non porre il reale «al di là» della conoscenza — dove s'era impigliata la speculazione kantiana, e da dove pare al Gentile che Hegel non abbia saputo decisamente ritrarla — il G. fa un salto oltre l'abisso, e non riesce più a vedere il confine.

Confine non è jato; anzi, a me pare che il concetto di *contiguità* implichi *quello di confine*.

Se il reale fosse assorbito dal pensiero così, che non fosse più possibile alcuna distinzione, non solo il reale svanirebbe, ma lo stesso pensiero non potrebbe più riconoscersi come tale.

«O si pensa — dice il Gentile — e allora il pensiero non è vuoto; o il pensiero è vuoto, e allora non si pensa».

E chi può dubitarne? O la bottiglia contiene il liquido, e non è vuota; o è vuota, e non contiene il liquido. Ma, resta inteso che liquido e bottiglia non sono la identica cosa.

I termini del confronto — obbietterebbe il Gentile — non sono esattamente rispondenti. La bottiglia, infatti, resta bottiglia, anche senza il liquido; il pensiero che non pensi un *quid*, si annulla.

Certo — per quanto anche al concetto comune di bottiglia sia necessario un qualcosa da «imbotigliare» — il paragone è un *paragone*. Ma, mi pare che una qualche luce pur riesca a darla.

La questione è meglio affrontata dal G. nelle parole che seguono: «Lo spirito è legislatore, e le-

gislatore dell'oggetto; quest'oggetto non è perciò concepibile come non avente in sè a *costituirlo* la legge dello spirito».

Dunque: le cose hanno in sè la legge dello spirito; una stessa legge regge lo spirito e le cose. Vale a dire che l'unità, che sintetizza la legge delle cose e quella dello spirito, non distrugge, tuttavia, la distinzione delle cose e dello spirito: che il *quid*, che il pensiero necessariamente pensa perchè pensiero si abbia, non è *annullato* a sua volta dal pensiero. Altrimenti, che significato avrebbe dire: «l'oggetto ha in sè la legge dello spirito?».

È vero che il G. aggiunge, e sottolinea, «a costituirlo»; e la parola ha certamente un grandissimo valore. Ma, se codesta costituzione non vuol essere un salto nel vuoto, se cioè il prodotto, per così dire, dell'atto costitutivo dello spirito ha pur da essere un *quid*, questo *quid*, l'oggetto, non cessa di avere la *sua* esigenza, e di essere necessario al pensiero; non è *a posteriori* all'atto costitutivo del pensiero, *ma intrinseco* ad esso; non è quindi, realmente, un *prodotto*; anzi *l'esigenza stessa per cui la produzione si attua*.

In sostanza, la costituzione dell'oggetto non potrà essere altro che il *riconoscimento* che ne fa il soggetto; ma l'atto *necessario* del riconoscere esige che l'oggetto ci sia, pur esso, *necessariamente*, e *ci sia come inerente all'atto del conoscere*.

Se io non conosco Tizio, Tizio per me (in quanto singolo a singolo *soltanto*) è tale e quale non esi-

stesse; ma una volta conosciuto, io non posso fare a meno che egli per me non esista, nè posso fare a meno di averlo innanzi a me; anzi, pur dentro di me, come altro da me; egli esiste pel mio riconoscimento; ma *esiste* (1). Anche qui il paragone è... un paragone! ma, qui ancora, mi pare serva a qual cosa.

II.

« Questo mondo del tempo e dello spazio è necessariamente finito, perchè necessariamente particolare. Non contiene nessun elemento semplice, poichè la sua legge è la molteplicità: molteplicità che sarebbe disperata, poichè il numero postula come suo *elemento* l'unità, se l'unità nel regno del molteplice dovesse essere un'unità assoluta anzichè un'unità provvisoria e quindi arbitraria, come può essere appunto la determinazione del particolare ».

È superata qui la difficoltà? O non piuttosto il G. v'incaglia più profondamente? Intanto, l'esigenza di *necessità* che, secondo il G. importa la finitezza del mondo del tempo e dello spazio, è essa, o no, una legge *assoluta* e, quindi, l'Uno? (2). E

(1) La necessità è dell'oggetto come *pensabile*, sta bene; ma il suo esser pensabile è un elemento costitutivo del suo esserci.

(2) L'esigenza, può osservarsi, è del pensiero del mondo. Ma, se codesto pensiero del mondo non è vuota astrazione, esso non è altro che il mio rendermi esplicita la legge implicita nel e del mondo.

allora come negare che la molteplicità che è legge del mondo del tempo e dello spazio, contenga in sè l'Uno; e non come *elemento* del numero, anzi come sistema di elementi, come *legge* del numero, cioè in sostanza della natura?

Parrebbe, talvolta, che il G. indulga al concetto di molteplice: « respingere il relativo per amor dell'assoluto, è respingere lo stesso assoluto che nel relativo manifesta la sua assoluta potenza ».

Al che non ci sarebbe nulla da opporre, se poi, nella economia generale del sistema gentiliano, l'assoluto, come il vecchio Saturno, non divorasse a poco a poco il relativo ch'esso genera, fino ad annullarlo. Infatti il molteplice, o relativo, che egli riconosce *nel pensato*, non è il molteplice, o relativo, necessario all'atto assoluto del pensare, in cui soltanto, come vuole il G., il pensiero è veramente pensiero e la verità veramente si costituisce; non è un relativo, o un molteplice, realmente necessario all'Uno; anzi un momento logico di esso, che l'Uno rinnega poi ed espelle da sè, come repugnante alla sua essenza. In ciò è la opposizione più acuta tra la concezione gentiliana, e quella varischiana: in cui l'Uno e il molteplice si suppongono e s'integrano a vicenda, in cui l'elemento *ha in sè* l'Uno, e l'Uno non avrebbe significato senza gli elementi, di cui è il sistema.

In sostanza, a me pare di poter affermare che l'Unità, cioè la legge, non è concepibile senza la

multiplicità di cui è l'Unità (1). *Se l'Uno non fosse l'Uno del molteplice non potrebbe nemmeno accorgersi del suo stesso essere Uno.*

Ben vagliando il rapporto istituito dal Gentile nella proposizione succitata, tra relativo e assoluto, si deve riconoscere non solo che all'assoluto è necessario il relativo, ma che questo relativo non dev'essere assorbito dall'assoluto; bensì, pur nella necessaria sistematicità, deve serbare la sua fisionomia; che non solo deve vivere nel *pensato*, ma nella *stessa dialettica del pensare*.

Talora càpita nella vita, che chi, per troppa timidezza o per eccessiva preoccupazione, cerchi schivare un pericolo, finisca col cadervi maledettamente; così avviene al Gentile, il quale, preoccupato che qualsiasi affermazione del modo di esistere dell'oggetto (poichè si tratta appunto del *modo di esistere*) possa trarre il pensiero ad una concezione della verità, e della realtà, ad esso trascendenti, v'incappa poi nel modo più inopinato.

« Il pensiero assolutamente attuale, o Io assoluto, non essendo soggetto al tempo non è soggetto al numero. *Incipis numerare, incipis errare...* La materia, perchè negazione del pensiero, è negazione dell'Unità e però numero ».

Come non vedere che si ricade, qui, nel più puro astrattismo? L'Uno, dunque, è *fuori della natura*;

(1) Ed è unità, si noti, della molteplicità, non in quanto pone la molteplicità fuori di sè; anzi, in quanto si costituisce per essa, nell'interno del suo processo, come unità.

l'Uno e il molteplice sono *due* entità nettamente *contrapposte*. Ora, il reale può fare a meno della natura?

Se l'Unità fosse assolutamente fuori della molteplicità (o questa da quella); se, pur *negandola*, non la comprendesse, e comprendendola, non lasciasse intatto il suo fondamentale carattere di molteplicità) non si tornerebbe a quell'*idealismo platonico* che il G. giustamente critica, e che il pensiero umano ha certamente superato?

Se, come vuole il G., « nel mondo non c'è niente di necessario, poichè tutto è particolare, e quindi tutto è condizionato », se, insomma, il mondo non contiene in sè la necessità; o, meglio, la necessità non pervade di sè il mondo, — non riguardo a questo o quell'accadimento, ma *all'accadere per sè considerato* — noi ci troviamo nuovamente di fronte a quell'irriducibile dualismo, che il sistema gentiliano presumeva di avere abbattuto (1).

III.

E qui si entra nel vivo del pensiero gentiliano, in quello che può dirsi il centro vitale del suo sistema: il soggetto unico o Io assolutamente attuale. E qui, anche, a mio parere, l'astrattismo in cui

(1) Necessità (occorre ripeterlo), che non è altra cosa dalla necessità razionale del soggetto, per cui la necessità oggettiva è scoperta e spiegata.

il G. incorre, a furia di volerlo evitare, si appalesa con maggiore evidenza.

« Il pensiero assolutamente attuale è universale per la sua stessa necessità... la sola universalità possibile è quella del nostro atto di pensiero. Atto che è universale nel senso che, in quanto necessario, si pone come pensiero, non di un pensante particolare, dal quale possano divergere altri pensanti anch'essi particolari, sibbene come pensiero di chi pensa per tutti ».

« La filosofia moderna... intese che la realtà assoluta è appunto quella che, vera *causa sui*, non è oggetto cui s'indirizzi l'attività della mente; ma questa stessa attività che si fa nel suo esplicarsi, senza per questo aver mai bisogno di uscir da sè stessa ».

Vediamo:

« Non ci sono — aveva detto il G. a proposito dei concetti di *uomo, animale, triangolo, ecc.*; e aveva detto bene — non ci sono questi concetti nè in cielo, nè in terra, bensì il pensiero che pensa questi concetti ».

Ma *chi* è il pensiero che pensa questi concetti? Il pensiero dell'*Io*, evidentemente. Io, però, che non possiamo chiamare *universale*, se non nel senso ch'esso partecipa dell'universalità dell'Universo di cui è parte; ma che, se pensa realmente, non può non pensarsi, appunto che come parte dell'Universo: e non come « l'Universo » stesso.

Cioè: in un certo senso è, sì, esso stesso l'Universo; ma in quanto l'Universo si realizza, e *per quella parte per cui si realizza*, nel suo io. Ma non perciò l'Io che pensa può misconoscere la realtà di altri pensanti, in ciascuno dei quali, pure, l'Universo si realizza.

Di un Io che pensi per tutti, cioè fuori e al di sopra di tutti i singoli Io, la nostra esperienza, e non soltanto quella del senso comune, ma tutta la nostra esperienza intellettuale, non ha notizia.

Nè si corre pericolo che ciascun Io debba vedere nel riconoscimento dell'Io — e cioè del pensiero — *altrui*, un *quid* simile, per conto proprio al noumeno kantiano. Nessun lato dell'Universo è inconoscibile per l'Io, nè irrealizzabile nella sua esperienza (ci vive dentro, non l'ha innanzi a sè come il noumeno, a guisa di un mare di tenebra); ma non tutto l'Universo come Unità può esaurirsi nel pensiero e nell'esperienza di ciascun singolo.

Dovrà allora dirsi che, essendo impossibile per ciascuno di noi di cogliere l'Universo nella sua totale Unità, è, di conseguenza, impossibile coglierne l'essenza vera?

Io non mi nascondo la gravità dell'obiezione; e sento tutta l'importanza di maggiormente approfondire questo punto. Si può tuttavia notare che il grido disperato di Galileo: «io tengo per impossibile tentare la natura delle cose», è fuori causa; poichè di quelle cose di cui tentiamo la natura, cogliamo realmente la natura. D'altra parte,

il valore positivo dello sforzo dell'Umanità nel suo anelito verso l'Assoluto, è di rendersi sempre maggior conto dell'Universo (o dell'Uno), accumulando i tentativi e assommando i risultati (1).

IV.

Talvolta parrebbe che nel sistema gentiliano vi fosse un esplicito riconoscimento dei singoli soggetti.

« Posta saldamente l'unità è evidente che non vi ha giudizio, per individuale e accidentale che paia,

(1) « La filosofia, com'io la intendo e come procuro di svilupparla, non è indagine astratta e astrusa, un tentativo di scoprire un mondo estraneo e superiore a quello in cui si vive. L'attività umana, conoscitiva e pratica (non due attività, ma due caratteri coesenziali d'un'attività sola), si attua in modo frammentario; e, necessariamente, non potendosi fare più d'una cosa per volta... bisogna... riflettere *anche* sul carattere organico di tutte le distinte manifestazioni d'attività: le quali (oltre ad essere collegate fra loro da molte relazioni accidentali, riferibili ai caratteri speciali degli individui e delle collettività particolari) hanno tra loro delle relazioni essenziali costitutive... Di nessuna fra le tante parti, che possiamo distinguere nella nostra vita consapevole, non ci si fa un'idea chiara ed adeguata, se non ci si fa un'idea chiara ed adeguata così di tutte le altre, come del tutto, che non è un aggregato, ma un organismo. Riconoscere questo... è il primo e il più importante risultato della riflessione filosofica. Rimane da sapere *in che modo* la realtà, o la vita consapevole, sia un organismo (quali ulteriori caratteri, quali determinazioni, abbia l'organismo in discorso). Costruire la filosofia è intraprendere tale ricerca. *La ricerca non può finir mai*: — ...Ma se la ricerca non può avere un costrutto ultimo, il suo costrutto consiste appunto nel proseguirla » (Da una lettera di B. Varisco allo estensore di queste note).

cui non sia immanente l'Universalità; nè ci può essere universale che *omnimode* determinato nella concretezza storica di un singolo giudizio ».

E posto così il senso dell'universale e dell'individuale, chi vorrebbe opporsi al Gentile?

Ma approfondendo, precisamente, il senso che il Gentile vuol dargli, l'opposizione risorge.

« Il noi soggetto del nostro pensiero non è Io che ha di contro a sè il non Io (altro) o altri Io (altri) e però l'Io empirico quale apparisce all'osservazione psicologica, uno tra molti; ma l'Io assoluto, l'Uno come Io.

Il quale nega sè stesso, ma solo come pensiero di sè empiricamente concepito, come un Io tra molti Io o tra le cose: poichè un Io siffatto è particolare tra particolari, e non più quindi quell'Universo che è il vero Io ».

Intanto: l'Io empirico, sia pur quello che apparisce all'osservazione psicologica, è semplicemente « un particolare tra particolari, uno tra molti? ». Forse che il rapporto tra l'Io empirico e i molti, e tra un particolare e gli altri particolari, può istituirsi come fra un sasso e gli altri sassi vicini? Vale a dire: il rapporto tra l'Io psicologico e gli altri Io è un semplice rapporto spaziale, o non anche *logico*? È un rapporto semplicemente casuale, o non pur anche *necessario*, di una necessità intrinseca all'essenza stessa dell'Io e degli altri Io? Codesto Io e codesti *molti*, tra cui il G. istituisce un rapporto analogo alle monadi leibniziane,

non appariscono, in realtà, neanche all'osservazione psicologica, se per osservazione psicologica non vuol intendersi un assurdo guardar dal di fuori, un guardare alla guisa dell'obbiettivo della macchina fotografica! Inoltre: se i fatti sono « molti e niente altro che molti », come mai l'atto « che è uno » può essere « radice dei molti » come pure afferma il G.? O se l'uno è radice dei molti, come i molti possono essere molti e soltanto molti, e non anche, invece, l'Uno?

La realtà è che « *L'Uno come Io* » è intrinseco ai « *molti* ». L'Uno fuori dei molti, o sopra i molti, che fa lo stesso, è un'astrazione inconcepibile. L'Unità, ho già osservato, non è concepibile che come sistema di elementi, ai quali, dunque, l'Unità è tanto necessaria, quanto a questa gli elementi. Il G. si trova incagliato tra il suo pregiudizio fondamentale e l'esigenza della sua logica.

Ancora: come l'Io, per assoluto che sia, se non proprio *perchè assoluto* — se pure al vocabolo Io non vuol togliersi ogni possibile determinazione del linguaggio comune, *in base* al quale soltanto si riesce ad intendersi — come l'Io può aver coscienza di sè, del suo essere Io, se non può in nessun modo distinguersi e *sentirsi Io*? Appunto, risponderà il G., perchè esso è tutto l'Io, tutto il pensiero, l'Unità assoluta.

Ma abbiám visto, precisamente, come all'Unità sia necessaria la distinzione, senza di che l'Unità non è neppure Unità.

Non si tratta qui di dire, che « guardato nell'attualità sua, il pensiero non si sdoppia *realiter* nel pensare e nel pensato, coscienza e oggetto di coscienza »; bensì, di sapere se proprio nell'*attualità sua* il pensiero si distingue, si riconosce come Io: questo riconoscimento, per essere autentico, non potendo altrimenti avvenire che coll'ammissione, o via, col riconoscimento degli altri.

Il che parrebbe, a un certo punto, ammetta lo stesso G., quando scrive che « lo spirito è Io affermandosi, e affermandosi sempre a volta a volta come Io determinato ». Non importano infatti, queste parole, il riconoscimento *degli altri Io* (o, secondo il linguaggio, varischiano) della molteplicità dei centri?

« Affermarsi implica contrastare, vincere delle resistenze... La posizione di sè implica insieme la posizione degli altri, e la opposizione con gli altri, dai quali l'individuo vuole e deve distinguersi. Opposizione che non è dualismo — nè, aggiungo, molteplicità — *irriducibile*; ma che trova, anzi, la sua naturale composizione nel soggetto stesso; per il quale l'esserci degli altri è un'esigenza insita nella sua natura di soggetto, necessaria per l'esserci e lo sviluppo della sua personalità » (1).

In sostanza: l'atto per cui l'Io pone gli altri, è tale, per cui l'Io si distingue dagli altri? La ri-

(1) V. il mio: *Il Cristianesimo e la guerra*, in « Bilychnis », luglio 1915.

sposta mi pare non possa essere altra che positiva. Anche se l'Io dovesse riconoscersi identico agli altri — e certo un fondo di identità realmente permane. *è anzi ciò che rende possibile il rapporto e l'intendimento* — l'atto del porre gli altri implica necessariamente la distinzione. *L'altro*, che è posto da *me*, non può essere talmente indistinguibile da *me*, che si renda irricongoscibile come altro: e quindi effettivamente inutile il porlo.

— Posto, sì, — obbietterebbe il G. — ma nell'intimo del pensiero dell'Io, e vivente, quindi, della e nella sua attività, e dunque ancora Io. « Quello — così il G. — che si dice pensiero d'altri, o nostro in passato, è in un primo momento il nostro pensiero attuale, e in un secondo momento una parte del nostro pensiero attuale; parte inscindibile dal tutto cui appartiene, e reale perciò nell'unità del tutto stesso. E però, il solo pensiero concreto è il nostro pensiero attuale. E poichè il pensiero nostro non attuale non è più nostro, si può dire che il solo pensiero concreto è il pensiero *assolutamente nostro* ». Nostro, si capisce, nel significato che al *noi* ha dato più sopra il G.

Vediamo:

Io scrivo un libro, Tizio lo legge; in qual senso, e fino a qual punto, Tizio potrà dire che il pensiero che io vi ho espresso *si fa suo*? Certo che non lo intenderà, se non rivivendolo come suo. Ma, toglie questo l'accostarsi ch'egli fa a *me*, a un pensiero che fu e, in certo senso resta, mio, se pur

non in quella attualità per cui il mio pensiero è realmente pensiero mio; e ch'egli non può non riconoscere (pur essendo il suo riconoscimento l'atto che pone, per suo conto, il mio pensiero) come mio?

Infatti, a ben penetrare, che il riconoscimento del pensiero altrui sia un atto dell'Io, non sopprime, conforta anzi, l'esigenza degli altri.

L'adeguazione di uno spirito ad un altro non può spingersi oltre un limite, in cui il primo non si riconosca più nell'altro, o viceversa; altrimenti l'atto dell'*adeguarsi* sarebbe nullo.

Verissimo, che per intendere la Matelda di Dante bisogna «ricercare il pensiero, cioè l'anima che Dante volle esprimervi, a rischio di scambiare la Matelda propria per quella di Dante». Ma, che senso vogliam dare a queste parole? È possibile *rivivere realmente, con assoluta aderenza di spirito a spirito, quella Matelda che viveva nel pensiero e nell'anima di Dante?* Si potrà più o meno accostarvisi, ma identificarvisi no.

Dante potrà fin che si vuole entrare nell'interno dello spirito di Paolo e Francesca, e partecipare del loro dolore così, da cadere «come corpo morto cade» (1). Ma non potrà fare che il suo parteciparvi non sia, precisamente, un *partecipare* al dolore di *altri*, un risentirlo in una misura e con una passionalità propria; che, insomma, il suo dolore

(1) Mi riferisco all'esempio proposto dal G. nel primo volume del *Sommario di pedagogia*.

non sia il suo dolore, e non quello di Paolo e Francesca.

Così *rivivere il pensiero di un filosofo* è una bella frase: a patto che non la si pigli alla lettera. Poichè quello che *un determinato filosofo* ha pensato col suo pensiero, non può, con assoluta identità, pensarlo il pensiero mio; che, appunto perchè mio, non può essere suo; poichè nel mio pensiero, oltre il pensiero di quel tale filosofo, s'inserisce la mia esperienza, la mia anima; in sostanza: perchè il mio Io non è quello del filosofo che pur lo nutrice di sè, di quel tanto di sè che s'innesta in me, nella mia esperienza spirituale. Tutto quel che possiamo fare è tentar di adeguarvici più che si può: *intendere* (1).

(1) Quando il G. parla di una *ragione* che ragionava così in Socrate come in Platone, vien fatto di domandare che sia codesta *ragione*, astratta dal pensiero concreto di Socrate e di Platone. Si vuol forse intendere che in Platone c'era il pensiero di Socrate, che in ciascun Tizio c'è, più o meno, il pensiero dei Caì che l'han preceduto? E chi ne dubita? E chi forse ne ha mai dubitato? Ma, comunque, il pensiero di Platone è, sì o no, il pensiero di *Platone*, individuo storico; come il pensiero mio è, sì o no, *mio*? Posso dire veramente *io* dicendo *io*? come *Platone* dicendo *Platone*? Che « quanti siamo in una sola civiltà, uniti da una medesima esperienza storica che si produce nei secoli, tutti pensiamo un solo pensiero » è vero, se ciò si vuole intendere in senso globale, in quanto, respirando, per così dire, la stessa aria, gli spiriti di « quanti siamo ecc. » si costruiscono un tessuto organico che vibra di analoghi palpiti e rende possibile l'intendersi; ma, non per questo resta men vero che ciascun di noi si costruisce la propria esperienza (o quel certo tessuto) con la propria attività spirituale, che per ciascuno di noi è propria, e non d'altri.

In conclusione: l'unità di comprensione tra autore e lettore include, sì, il pensiero di quegli che ripensa l'autore: ma non può non includere anche... l'autore! A meno che non si voglia fare come il Samuel Cramer di Baudelaire, che, dopo la lettura d'un bel libro, pensava: «è così bello che potrebbe esser mio»; quindi si persuadeva: «*dunque è mio!...*».

Nè, per questo riguardo, la questione si sposta guardata alla luce del concetto di storia della filosofia, che pure il Gentile analizza con profondo acume.

..... « Una storia della Filosofia non può non avere una certa soggettività. Poichè non è dato scrivere la storia della filosofia senza concepire in qualche modo la filosofia, e farsi lume del proprio concetto alla ricerca e alla ricostruzione. Ma certo v'ha soggettività vera, e v'ha soggettività falsa. Vera soltanto potrà dirsi quella consistente nel concetto, che uno storico abbia della filosofia, adeguato al momento storico cui appartiene. Falsa evidentemente è, per es., quella del Lange, se si ritiene il suo neokantismo non superiore in nulla, anzi, com'è, speculativamente inferiore al kantismo pre-fichtiano ».

E qui è il punto: v'ha soggettività vera e falsa. Qual'è il criterio di discriminazione della soggettività vera dalla falsa?

Il G. stima falsa quella del Lange. Ma che direbbe il Lange? Se ne starebbe? O non giudicherebbe dal suo angolo di visuale falsa quella del G.? Ammettiamo volentieri che il G. abbia ragione sul L.; ma abbiamo allora un giudizio di valore che si esercita, non sul pensiero storicamente considerato del L., ma sul pensiero del L. nell'atto stesso che il L. lo pensava; perchè precisamente il suo pensarlo, e dunque nell'atto che lo pensava, costituiva, secondo il G., un errore, un regresso relativamente allo stato della filosofia contemporanea al L.

E allora, daccapo, qual'è il tribunale dei pensanti, che giudica in suprema istanza, della verità o falsità di una dottrina, e del soggetto che la pensa? È, in questo caso, se noi male non interpretiamo, il pensiero stesso del G. di *lui*, Gentile in carne ed ossa, soggetto singolo. Come è mio, di me scrivente, che ho questa testa che pensa e questa mano che scrive, il giudizio ch'io fo del giudizio del Gentile.

E se il G. non scrive, come certo non scrive, per uno spasso vano; e non crede, come certo non crede, di fare un soliloquio, anzi un vaniloquio, egli suppone, ha fede che io, lettore, e quanti altri lettori lo leggano, restiamo della sua opinione, della opinione del G. in carne ed ossa, anzichè, poniamo, di quella del Lange.

«Lo spirito, dice il G., non esclude il suo oggetto — *dualismo*; non lo nega — *solipsismo*; nè

sta sullo stesso livello di esso — *indifferentismo schellinghiano*: lo contiene in sè.

Questo solo è idealismo».

Ma al modo in cui la contenenza dell'oggetto nello spirito è intesa dal G., a me pare che fatalmente egli sia costretto a ricadere nel solipsismo, anche se il campo di azione, per così dire, dell'Io sia infinitamente allargato: dall'Io assolutamente empirico e chiuso in sè stesso dei solipsisti confessi, all'Io assoluto e universale del sistema gentiliano.

V.

Affermare che nella sistemazione gentiliana non v'ha luogo per il concetto di libertà, è cosa che può parere, a tutta prima, per lo meno audace, visto che il G. fa della libertà il motivo vitale del suo sistema. «La storia è il progresso dell'uomo verso la libertà».

«La necessità dialettica del pensiero coincide con la libertà del pensiero».

Appunto per questo, invece, a me pare che nel concetto gentiliano il pensiero manchi di libertà, a meno che alla parola libertà non voglia attribuirsi un senso, non razionalmente più elevato, ma opposto a quello comune.

Necessità dialettica significa, nè può, a mio credere, significare altro, che necessità interna al pensiero di pensare necessariamente quello che pensa;

che, cioè, il suo svolgimento è quello che è, nè può essere altro.

«Niente è che avrebbe dovuto non essere».

E poichè l'essere pel G. vive soltanto nell'atto del pensare, si può anche dire secondo la logica gentiliana: niente si pensa, che avrebbe dovuto non pensarsi.

Ora: come s'inserisce in codesto necessario percorso lineare che fa il pensiero, la libertà? Che può significare, qui, *libertà* o atto libero?

Che il pensiero potrebbe non pensare quello che pensa? No, perchè repugna alla necessità estemporanea. Che il pensiero liberamente si muove entro la necessità dialettica? No, perchè repugna al concetto stesso di libertà — come non potrebbe dirsi libero il movimento del treno entro le rotaie, che ne predeterminano il percorso.

«Libero — dice profondamente il G. — è chi si sente uno con la legge, e nella legge vede la forma e il valore della propria volontà». Chi vorrebbe affermare altrimenti?

Il disaccordo risorge, quando si scenda a indagare il senso che il G. attribuisce a queste parole, nell'economia generale del suo sistema.

In realtà nella dialettica gentiliana il termine *legge*, che dovrebbe intimamente supporre e intrinsecarsi con l'Io — va gradatamente dileguando a tutto beneficio dell'Io assoluto, che assorbe in sé la legge, della quale resta solo il suono.

«L'atto dell'Io è coscienza, in quanto autoco-

scienza: l'oggetto dell'Io e l'Io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di coscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che d'identico, inerte, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la sua libertà ».

O io mi sbaglio, o in queste parole si contiene un'intima contraddizione, che mette conto rilevare. Certamente, l'atto di coscienza perchè sia, come dev'essere, vitale e creativo, non può essere astratta identità e immobilità. Ma, pur essendo concreta identità, come si genera il suo movimento, se l'Io, nel corso del suo supposto sviluppo, non è altro che identico a sè stesso, non incontra altri che se stesso? Se fosse realmente inerte non avrebbe bisogno d'altro per muoversi, per la ragione assai semplice che niente potrà imprimere il movimento (non parliamo di moto meccanico) a ciò che per sua intima natura è inerte.

D'altro, invece, ha bisogno — (di altro s'intende, che non sia fuori da sè) — per muoversi, perchè abbia luogo quel « processo conoscitivo che è atto di coscienza ».

La libertà senza contrasto non è concepibile. Se il pensiero nel corso del suo svolgimento non incontrasse nessun ostacolo, come potrebbe costituirsi in libertà, come potrebbe *sentirsi libero*? (1).

(1) E si potrebbe anche domandare: che significato ha dire, come fa il G., che « lo spirito *si fa virtù*? ». Come s'introduce *codesta*

La libertà vera è conquista, e la conquista suppone lo sforzo.

In ciò soltanto si ha virtù. Nè mi pare molto persuasivo il paragonare che il G. fa l'organismo del pensiero all'organismo naturale.

Non è questione di sapere se l'organismo del pensiero, al pari di quello naturale, «vivendo, modifica sempre e si trasforma mantenendosi sostanzialmente il medesimo nelle forme sempre nuove che viene assumendo».

Nessuno dubita che quell'Io che io ero a dieci anni sia sostanzialmente identico all'Io che sono adesso. Si tratta di sapere se, lungo il percorso del viver dell'Io, il criterio di *valore* possa applicarsi ai suoi atti; se, cioè, il suo vivere sia il vivere di una pianta, che «cresce, si sviluppa, si corregge e si modifica»; se, in questa serie di fatti che necessariamente si succedono, il percorso lineare del suo vivere sia identico a sè stesso e, dal punto di vista del valore, *indifferente*. Vale a dire: nello sviluppo dell'Io, che è il suo vivere — ed in quanto è il suo vivere risponde ad una sua intima e, dall'interno di sè, incontrollabile esigenza, s'interviene la valutazione del suo vivere? gli atti in cui il suo vivere si scompone e di cui si compone, sono soggetti a un criterio di valore? Se no, il concetto

valutazione, nel necessario svolgimento dello spirito che non potrebbe essere, o farsi, se non quello che è, o che si fa?

di libertà e di virtù è vuoto di senso, come è vuoto di senso per l'organismo naturale.

L'inadeguato concetto di libertà, nella concezione gentiliana, appare più evidente, se lo si pone a confronto con quella vera *libertà cristiana*, che il G. afferma essere una grande conquista dello spirito umano.

«Nella filosofia cristiana — così egli — sorgeva un punto di vista affatto nuovo col concetto dello spirito come soggetto e come libertà, ignoto alla filosofia greca ».

Ha chiara visione il G. di quanta distanza corra tra il concetto di libertà, nel Cristianesimo, e nella sua filosofia? La libertà ha sì un valore — e quale! — nel Cristianesimo. Il Cristiano è, sì, libero; ma appunto perchè nel suo sviluppo lo spirito non è sempre — dal punto di vista del valore — identico a sè stesso: vi s'inseriscono ostacoli, che lo spirito può, o no, voler superare.

Non è avvinto da nessuna *necessità* nè interna, nè esterna; può, o no, volere — e cioè agire — così e così. Di qui, il concetto di *responsabilità* — senza di che libertà è suono vano —; di qui, il concetto di *peccato* — che alla filosofia gentiliana è assolutamente estraneo —; di qui il concetto stupendo di *redenzione*.

Errata, o no, poco importa pel momento; quel che vale è riconoscere che in una simile concezione il concetto di libertà può trovar luogo.

Invece, il G. ripudia come estraneo allo spirito qualunque concetto di errore e di colpa.

È questa, anzi, una delle idee madri del suo sistema.

« Il pensiero assolutamente nostro, o assolutamente attuale, è vero perchè nostro e attuale. L'errore è del pensiero impensabile: è di ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare... pensiamo bensì l'errore, come errore, ma pensando che è errore, e pensando così il vero ».

Orbene: se lo spirito non è altro che sè stesso, sempre, quel sè stesso che non può essere altro che identico a sè stesso, per una specie di fatalità intrinseca alla sua natura; se la vita dello spirito è null'altro che una dialettica, uno svolgimento, anzi uno scorrere spontaneo — stavo per dire una *macchina spirituale*, se i due termini non repugnassero — ogni elemento di valore è lasciato fuori, e *moralità e bene o male* restano parole prive di senso.

Se l'errore non è nel mio pensiero attuale, il quale è il solo concreto, e quindi, secondo il G. sempre verità; chi mai potrà convincermi di errore nell'atto del mio pensare, o, che è lo stesso, del mio agire? Io posso, secondo il G., accorgermi di avere errato; ma l'accorgermi è già un secondo momento, rispetto al momento di cui mi accorgo.

E poichè l'errore è, appunto, del primo momento — in cui dunque non potevo accorgermi di errare — io non sono mai in colpa; *colpa vera*

non potendo darsi se non in chi, nell'atto di commetterla, abbia piena coscienza di commetterla.

Mentre cioè, nel significato cristiano la coscienza della colpa è coscienza di commetterla; nella filosofia gentiliana la coscienza della colpa è superamento della colpa nell'atto stesso in cui la coscienza della colpa si produce (1).

Perciò a me pare che la consapevolezza della propria concezione in rapporto a quella cristiana si oscuri nel Gentile, quando stima di poter fare sue le parole della liturgia cristiana: *Felix quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*; e commenta: « La colpa d'Adamo si rinnova sempre felicemente ed è sempre sanata dal Dio infaticabile della nostra attività spirituale ».

Tra l'altro vien meno il valore grandissimo di quel *meruit!*

Non si tratta di sapere se il peccato sarà origine di redenzione, ma se il peccato c'è, come il Cristianesimo vuole, o come il G. nega; se cioè, Adamo, Caino, lo stupratore, il calunniatore ecc., nell'atto del loro agire conscio, commettono, o no, colpa. Che se la loro colpa è irreal, inutile è parlare di colpa — e quindi di redenzione.

(1) Stimo opportuno notare che nel G. non appare chiaramente distinto il concetto di *errore* da quello di *colpa*. Si trapassa continuamente dall'uno all'altro, quasi fossero la identica cosa. Il senso comune li distingue, e credo non a torto. Il problema logico e quello morale non vivono ciascuno a sè, ma ciascuno ha la propria caratteristica.

VI.

Non è che al G. non si presenti talvolta la difficoltà, che, se « l'errore quando ha luogo è verità », i valori morali minaccino di scomparire.

« La viltà vale dunque quanto l'eroismo? L'errore quanto la verità? L'uomo, angelo o bestia, va dunque divinizzato nella sua grandezza e nella sua miseria? ».

Ma egli si risponde: « questo è platonismo schietto: è il dualismo del bene e del male, del vero e del falso, del Dio e dell'uomo, della verità e della mente, del cielo e della terra, dello spirito e della carne... è il dualismo che resiste alla filosofia moderna, alla sintesi a priori, all'unità dei contrari ».

Se non che, a me pare che la risposta che il G. brillantemente si dà, anzichè un rispondere, sia uno sfuggire alla questione. Siamo d'accordo che il dualismo, platonico o post-platonico, è momento superato nello sviluppo del pensiero umano; ma a patto che unità de' contrari non significhi violenta soppressione dei termini. Qual'è nel pensiero gentiliano il posto fatto ai contrari: errore — verità, male — bene? è dato cogliere, pur nella sintesi che necessariamente li unifica, il loro momento reale di vita? Se l'errore « come atto reale dello spirito non c'è », dove, e quale è dunque la sua

esistenza? O quale strana esistenza ipostatica si attribuisce all'errore, fuori dell'atto reale dello spirito, se, appunto nell'atto in cui vive nello spirito, esso è altra cosa dall'errore; anzi, verità? (1).

E non vede il G. — è questo, mi pare, punto assai importante e da ben vagliare — che anche la verità a questo modo dilegua? Che cosa può significare dire *verità*, se non esiste errore? Se l'errore, proprio « quando ha luogo » è verità, quand'è che la verità — e propriamente quella verità che non ha luogo soltanto quando ha luogo l'errore — si attua? Forse che, anche qui, l'*unità dei contrari* si trasforma in una beneficiata per uno dei contrari, a tutto scapito dell'altro? E come non dubitare che il nuovo atto di verità che mi fa edotto

(1) « Se lo spirito umano — osserva il G. — avesse sempre sbagliato è chiaro che non avrebbe sbagliato mai; come non sarebbe sogno un sogno perpetuo non interrotto dalla veglia. Può dirsi invece che lo spirito sbaglia sempre, perchè non sbaglia mai ». Non potrebbe ritorcersi questo ragionamento, e dire: se lo spirito umano avesse sempre *indovinato*, ecc... e concludere: lo spirito umano indovina sempre, perchè non indovina mai? Il ragionamento mi pare dimostri, contro il G., la necessità di distinguere i due momenti.

E non possono persuadere, nè realmente confortare, le parole che seguono:

« E l'animo nostro si posa tranquillo e soddisfatto nello spettacolo di una storia non di errori e sconfitte dello spirito umano, ma di vittorie sempre maggiori ond'egli viene realizzando via via la sua divina natura ». Ma, codeste *vittorie* non si costituiscono dunque su *sconfitte*? Che significato ha: vincere, se il momento in cui io mi affermo vincitore sussegue a un altro momento di vittoria? *Vincitore* di che, e su chi, allora? Non storia di sconfitte *soltanto*, d'accordo; ma, di vittorie su vittorie soltanto, nemmeno.

del precedente errore, non sia esso stesso errore, se poi il momento susseguente, appunto, risplenderà di più fulgida verità, rimpetto a cui l'attuale verità l'adombrerà di errore? (Cfr. CROCE, *Filosofia della pratica*, pag. 9, I ediz., Laterza).

La realtà è, che se io mi accorgo dell'errore quando non sono più in errore; se la colpa, di cui mi accorgo, la commisi senza la coscienza di peccare, nè l'errore era errore, nè la colpa, colpa; e neppure *verità*, e neppur *bene*; poichè a proclamare la verità, verità, e il bene, bene, occorre pur che in qualche modo l'errore e il male si siano realmente còlti, e valutati, come errore e come male. Che se, invece, quel che appariva come errore o male, non era in realtà che verità e bene, io non ho nessun legittimo giudizio di costituzione della verità e del bene: e, come accennavo più sopra, la vita del soggetto è veramente... *al di là del bene e del male*; e non di quel bene o di quel male che nel pensiero del Nietzsche rappresentavano, in fondo, il bene o il male del comodo sociale; ma, *e di qualsiasi bene, e di qualsiasi male*.

Lo sviluppo dello spirito è nulla più che il suo sviluppo — che non può farsi in nessun modo virtù —; invalutabile e indifferente, dal punto di vista del valore, come il corso di un fiume; precisamente perchè in questo, come in quello, il valore non s'inserisce, nè vi si potrebbe inserire.

E allora, veramente «la viltà vale quanto l'eroismo, l'errore quanto la verità»; poichè, come l'er-

rore quando ha luogo è verità — e cioè, come abbiám visto, nè errore, nè verità, ma scorrere indifferente —; così la viltà, quando ha luogo, è eroismo; cioè, realmente, nè viltà nè eroismo; ma puro atto dello spirito, che è nulla più che il suo atto, il quale è quello che necessariamente doveva essere.

«Niente è — ricordiamo le parole del G. — che avrebbe dovuto non essere». Non discutiamo, ma non parliamo nemmeno di libertà, di responsabilità, di valore, di verità e di bene; riconosciamo di essere nel più puro determinismo: *al di là di qualsiasi bene, al di là di qualsiasi male.*

VII.

Che in una concezione siffatta il concetto di religione debba assolutamente annullarsi è, ormai, cosa evidente e naturale. Mancano alla filosofia gentiliana i concetti di *rapporto* e di *valutazione*, senza dei quali religione vera non si ha, nè può aversi.

Concetti, che il Cristianesimo, invece, ha esaltati come fondamentali suoi costitutivi, riuscendo alla più alta concezione religiosa, che la storia abbia prodotto.

L'amore, infatti, — che il G. riconosce come il concetto nuovo che anima il Cristianesimo, determinandolo come «vita dello spirito e creazione della vera vita» — l'amore è nel Cristianesimo essenzialmente *rapporto*.

Verso Dio e verso gli uomini. Non certo un Dio trascendente e fuori dello spirito, ma *Dio*, comunque; e non, quindi, Io. Il soggetto unico, che non trova innanzi a sè, e dentro di sè, che se stesso; che è universale, non perchè partecipe della universalità divina, ma perchè Universo esso stesso, e *tutto l'Universo* (e tutto il divino), non può in nessun modo esplicare quell'amor divino, che è l'essenza stessa della vita religiosa. Così, come l'amore importa necessariamente la coesistenza dei soggetti; poichè, egualmente, il soggetto che nel corso del suo vivere non trovasse che se stesso, che pur nell'interno del suo sè non riuscisse a riconoscere gli altri, nè odierrebbe, nè amerebbe (1). Dove non c'è posto pel limite (limite scaturiente dal seno stesso del soggetto, ma *limite* comunque), non c'è posto, nè per l'autorità, nè per la libertà, nè per l'amore. La *Chiesa*, per la sua ineliminabile essenza, è unione degli uomini in Dio; molteplicità nella Unità; rivelazione immanente della Unità nella molteplicità, di Dio negli uomini.

Questo non pare abbia colto il G. quando afferma, che «nella filosofia cristiana sorgeva un punto di vista affatto nuovo col concetto dello spirito come *soggetto*, e come libertà». Chè il *soggetto* scoperto dal Cristianesimo, al quale il verbo di Gesù si volse con impareggiabile altezza, non è il

(1) Non potrebbe nemmeno ammirar se stesso, perchè non avrebbe neanche uno specchio in cui riguardarsi!

soggetto unico o lo universale; è *l'uomo*, il singolo, quello che appare alla esperienza psicologica, uomo tra uomini, singolo tra singoli, che lotta, spera, pecca e si redime; che è libero, appunto, perchè può realmente peccare e realmente redimersi.

Un'ultima osservazione: il G., a dimostrare il processo logico per cui il suo concetto di religione è assorbito in quello di filosofia, ricorre anche alla storia interna del pensiero hegeliano; in cui il concetto di religione — prima nettamente affermato e dichiarato superiore a quello di filosofia — va gradatamente risolvendosi in quello di filosofia. Egli osserva, a un certo punto, che nella filosofia hegeliana « questa distinzione tra religione e filosofia è una conseguenza della differenza che Hegel in questo periodo (di Francoforte) (1) pone tra ideale e reale ».

Ma, se io non presumo troppo delle mie forze, a me pare di poter notare che il processo negativo del concetto di religione, in Hegel, è una conseguenza, necessaria, della base stessa che Hegel dava a quel concetto, pur quando ne affermava il valore superiore. Poichè un concetto di religione, cui aprioristicamente, come fa H. si assegni « un posto

(1) Seguo la partizione del Baillie, riportata dal G.

nella filosofia », non può esser più, come H., anche nel secondo periodo (di Jena) affermava « il momento finale e supremo della filosofia ». A me pare, che lo sviluppo del pensiero hegeliano, rispetto al concetto di religione, sia già in codesto equivoco.

E a questo occorre badare, se si vuol rintracciarne, e comprenderne, la susseguente estrema illazione.

Per Hegel, come pel G., la filosofia — cioè il soggetto — era già tutto l'Universo, se la stessa religione non era, per dir così, che allogata... in casa della filosofia.

E se il G. giustamente rileva l'intima contraddizione che v'era nel pensiero hegeliano, prima che l'assorbimento della rel. nella fil. diventasse punto centrale e definitivo nel suo sistema; questo non toglie, riprova anzi, che la religione di cui H. (e poi il G.) parlava, non era in nessun modo *religione*.

E a questo proposito, non sarà inutile notare che manca nella trattazione gentiliana un'adeguata analisi del concetto di religione; nè, in alcun modo è analizzato il concetto di *fede*, che pure è elemento necessario di quello di religione (1).

(1) Osserva a un punto il G., che « il bisogno di superare la opposizione quando si è smarrito il senso della identità... fa nascere la fil. e la religione ».

Confesso di non capire, dal punto di vista gentiliano, queste parole.

Codesta esigenza che fa nascere la religione *accanto* — e quindi per una necessità diversa — alla fil. è giustificata al pari di quella

I riferimenti del Gentile riguardano più spesso le manifestazioni storiche della religione, che il concetto di religione in sè e per sè considerato, a prescindere, cioè, dalle forme che esso è venuto assumendo attraverso la storia.

per cui nasce la filosofia? E allora come può sostenersi l'assorbimento della religione nella filosofia?

Così come quando il G. accenna al nuovo concetto dello spirito « come soggetto e come libertà », scoperto dalla « filosofia cristiana », vien fatto di meravigliarsi dello strano accoppiamento di queste due parole nella penna del G.; e mi pare si sia autorizzati a dimandare: che significato esso assume pel G.? forse il riconoscimento di una forma di *fil.* che, essendo in questo caso cristiana, non può non ammettere altre distinzioni?

Ma questo contraddice al principio fondamentale del pensiero gentiliano che la *fil.* è *fil.* e niente altro che *fil.* — O deve intendersi che la scoperta si deve all'elemento *cristiano*, meglio che a quello filosofico? (È evidente, infatti, nel passo citato, la volontà di mettere in rilievo la novità del Cristianesimo, come tale). Ma, allora, poichè quel nuovo punto di vista era « ignoto alla filosofia greca »; poichè il G. non vuol certo farne merito a quella *fil.* cristiana costituitasi poi come dogmatica, la quale anzi, egli afferma, « rimase impigliata nella rete del platonismo e dell'aristotelismo » pare evidente che ci sia in queste parole il riconoscimento del valore della rivelazione cristiana; e, cioè — (non basandosi essa rivelazione sur un precedente lavoro del pensiero filosofico, ma affermandosi come spontanea intuizione religiosa nella persona del Cristo) —, della religione. Intuizione religiosa — o rivelazione, nel senso religiosamente classico della parola — che però determina tutto un nuovo orientamento, non soltanto del motivo strettamente religioso, e sociale; ma anche del pensiero filosofico, se ad essa si deve, nientemeno, la scoperta dello spirito come soggetto e come libertà; cioè dello spirito vero, che è base del pensiero moderno.

La cosa merita, mi pare, una qualche considerazione.

Se alle considerazioni suesposte vuolsi attribuire un qualche fondamento, se ne potrebbero trarre due conclusioni:

a) che nella dottrina gentiliana il concetto di religione non c'è, nè in via assoluta, nè provvisoria; e che di conseguenza, il superamento di cui il G. parla (della religione nella filosofia), meglio che un superamento, è una violenta soppressione; poichè quella *religione*, di cui discorre, non è, nè è stata mai — neanche in quel « prima » dialettico che nel processo dello spirito precede il momento veramente filosofico — religione;

b) che, conseguentemente, non v'è posto nella dottrina gentiliana, per un reale concetto di morale; sia perchè il concetto di morale è strettamente connesso a quello di religione; sia perchè, ammesso per ipotesi che il concetto di morale possa prescindere da quello di religione, e sussistere senza di esso, il sistema gentiliano egualmente ne è privo, mancando in esso un reale concetto di libertà e di responsabilità — e quindi, di valutazione; senza di che il concetto di morale è insussistente.

EPILOGO ⁽¹⁾

Non ci nascondiamo la complessità dei problemi che stiamo discutendo. Non presumiamo, nè d'aver abbattuto l'edificio che il Gentile ha costruito con vigoroso intelletto d'amore; nè d'aver bell'e pronta un'altra impalcatura da sostituire a quella che per avventura apparisse non soddisfacente. Non ci seduce il miraggio di abbandonare il nostro modesto ufficio di saggiatori, con quello — indubbiamente lusinghiero, ma impari alle nostre spalle — di dispensatori del vero.

Il pensiero del Gentile — pur nel giudizio di chi, come noi, stima di non potervi intimamente aderire — resta; non solo pel non refutato valore dei poderosi colpi d'ariete scagliati contro le pseudo-filosofie della materia e del fatto; ma per il contributo effettivo — e, sotto un certo aspetto, indistruttibilmente costruttivo — ch'egli ha portato alla più chiara illuminazione dei problemi dello spirito nel momento attuale.

(1) L'« epilogo » conchiudeva il mio saggio *Religione e morale nel pensiero di Giovanni Gentile*, che apparve in un Quaderno di *Bilychnis*. Ma, data l'affinità dei due saggi, mi è parso non inopportuno porlo a conclusione di questo, che appare nel presente volume; visto anche che il *Quaderno* è esaurito.

Oserei anzi dire, che quel suo tradurre l'idealismo, con spietato rigore di logicità, alle sue estreme conseguenze, ha avuto, esso stesso, — pur nella sostanziale irrealtà, che noi ci illudiamo di aver rilevato, se non certo rivelato — un grande valore positivo; in quanto, toccate le colonne d'ercole, la navicella del nostro pensiero è risospinta verso il punto ond'era salpata: siamo indotti, cioè, a rivedere e rivalutare i presupposti dell'idealismo. Non già — è da intendersi subito, a dissipare ogni ombra di equivoco — per semplicisticamente negarlo e ricascar nell'antitesi da esso abbattuta; ma per tentar di contribuire al costruirsi di quella più compiuta sintesi, che valga, non definizione di uno storico ciclo e quasi pietra sepolcrale sur un processo consumato, ma inizio di nuova dialettica, esperimento di vita più alta.

Resta, a nostro modo di vedere, per l'incontrovertibile efficacia spirituale esercitata sulla nostra generazione.

Fuor di dubbio, egli ha efficacemente contribuito, originalmente affiancando l'opera riedificatrice di Benedetto Croce, a rispingere la speculazione italiana nell'alveo naturale da cui, per lungo ordine d'anni, aveva deviato — e qual *magra* estenuante se n'era originata! — riallacciandosi alla grande tradizione conchiusa nei nomi rialluminati del Galluppi, del Gioberti, del Rosmini.

Resta soprattutto per il vigore impresso alla pedagogia dello spirito.

Chi conosce quale mortificante aere di torpida materialità, di gretta « positività » gravasse sulle nostre scuole d'ogni grado, e in particolare su quelle normali, sublimata a templi della *Dea Pedagogia*; chi ha potuto e dovuto diuturnamente sperimentare quale miserevole devastazione negli intelletti e negli animi degli alunni operasse una « scienza pedagogica » ridotta a vacuo ricettario di « norme » aride e spolpate, a sconcertanti divagazioni di pseudo psicologia e di goffaggini sociologiche, non può non dirsi grato a Giovanni Gentile; il cui « Sommario di Pedagogia », quale si sia il giudizio specifico che sulla sua dottrina pedagogica possa portarsi, determinò la spinta più risoluta a una *umana* visione del problema educativo.

Ciò che turba lo studioso vigile, e sconcerta il nostro ansioso dimandare, è la stessa assolutezza con la quale il Gentile risponde; ciò che non persuade è la sua stessa entusiastica persuasione; ciò che — pur dopo esserci abbeverati allo zampillo impetuoso della sua verità — accresce il nostro tragico dubbio, e ci fa insoddisfatti, è la sua stessa soddisfatta fiducia di conchiusione della Realtà Univer-
versa.

In verità, pel fatale rampollar del dubbio a piè del vero, un demone sottile e insidioso c'insinua, che in quella adamantina certezza possa ascondersi,

non certo una troppo inebriata valutazione del proprio sforzo intellettuale, ma una assoluta professione di intima fede: e non di quella ragione a cui egli stesso voleva ricondurre — e nella quale voleva risolvere — la fede.

Gerarca della sua religione, nella perfetta saldatura del circolo in cui ha conchiuso il suo pensiero, egli si asside a preservarlo da ogni estranea violazione, via via trasformando la scepri in dogma.

Pure, io non direi che alla sua mente non si faccia talora presente quella coscienza del mistero, che induceva l'insaziato spirito socratico a confessare in luminoso candore: « questo solo io so, di non saper nulla »; che, nell'ora in cui più fosca imminava la Tenebra, ormai presso a immolarsi per quel Vero di cui s'era fatto audace testimonio, dinanzi allo sconcertante interrogativo dell'imperiale Procuratore: *quid est veritas?* — induceva il più puro tra i Rivelatori a un accorato silenzio, colmo di tragedia.

E forse, nella quiete laboriosa dello studio, allora che la mente con lena più appassionata s'inerpica per la scala del pensiero; pur quando la scintilla d'una nuova illuminazione riempie l'animo di quella gioia, che solo i grandi operai del pensiero conoscono; pur giunto alla sommità della scala, allora, affacciandosi sulla sconfinata solitudine che si spalanca al suo sguardo, un senso di sgomento deve sorprenderlo.

Chè l'interiore conflitto del pensiero gentiliano

— di cui il suo pur caldo entusiasmo non può interamente vietargli di cogliere il fondo — sta nel fatto ch'egli ha costruito una dottrina ateistica e amorale, la quale contrasta col suo più intimo temperamento personale — di lui, Giovanni Gentile, individuo singolo e incarnato — insopprimibilmente aderente al dominio della religione e della morale.

Egli ha, direi, una istintiva necessità del mondo del divino e del bene; ed è forse proprio codesta profonda esigenza di Giovanni Gentile a sforzare con leva prepotente il sistema dell'idealismo assoluto, gentilianamente costruito, per aprire un varco alla fede nel bene.

« O uomo che vuoi vivere una vita degna del posto che ti spetta nel mondo — esclama egli in un tentativo poderoso di sintesi, ch'è quasi invocazione della sua anima anela — abbi ognora presente l'infinita responsabilità di ogni tuo atto: rifletti che li dentro c'è il Tutto, e c'è per opera tua ». « Ebbene — segue poi subito con un interrogativo, che se per un lato rispecchia la fede nel suo pensiero, può fors'anco, per altro, nascondere un battito di pensosa perplessità — una tale posizione è religiosa o empia? ».

Ma poichè la domanda, secondo il suggerimento dello stesso Gentile, va intesa inquadrandola nella concezione idealisticamente assoluta dello spirito; — se, come la premessa sintetica eloquentissima cui egli avvince la domanda dichiara: « La vita umana

è spirituale. Ma vivere spiritualmente è pensare; pensare è filosofare; filosofia è idealismo; e l'idealismo dev'essere idealismo attuale» e cioè assoluto, noi dobbiamo rispondere: Una tale posizione non è empia, ma nemmeno religiosa; poichè essa suppone quella distinzione di bene e di male che il Gentile ha di fatto soppressa; e quindi l'unica risposta è, non negare l'un termine o l'altro della domanda, ma negare la domanda; perchè, insomma, quella distinzione è fuori da Dio e dal Diavolo.

Come il neutro, appunto perchè tale, non è nè maschile nè femminile: e a chi volesse porre il dilemma: se il neutro sia maschile o femminile, dovrebbe risponderci che risposta sensata non c'è, perchè non esiste domanda sensata.

Non può concedersi che scaturisca responsabilità, laddove ogni adito di responsabilità è precluso.

Non può concedersi che esista atteggiamento religioso dello spirito, laddove l'atteggiamento religioso è identico all'atteggiamento filosofico.

«Ogni uomo — egli afferma — ha la sua filosofia, e quindi il suo mondo. Lo prenda sul serio, lo ami come quel mondo ch'è suo, perchè è la realtà in cui deve perdere se stesso per ritrovarsi, e farà vibrare nel proprio cuore la corda religiosa».

È troppo chiaro che codesta vibrazione della «corda religiosa», non togliendo ispirazione da niun fondamento di realtà religiosa, nessuna risonanza religiosa può destare.

È troppo chiaro che l'imperativo gentiliano non

può assumere alcun valore di effettivo incitamento, nè di meritorio accoglimento da parte del soggetto.

Se ogni uomo ha la sua filosofia e quindi il suo mondo, è assurdo che ciascuno non prenda sul serio — e non ami — quella filosofia ch'è la sua filosofia, quel mondo ch'è il suo mondo; e allora, incitare a prendere sul serio e ad amare ciò che non si può a meno di non amare e di non prender sul serio, è comandamento del tutto vuoto e pleonastico (1).

Non può comprendersi che significato possa avere che il Tutto sia nel mio atto — da cui discenderebbe la mia infinita responsabilità — quando, con tutta la buona o mala volontà ch'io vi ponessi, non potrei a meno ch'esso non fosse in ogni mio atto, buono o malvagio che sia; — poichè in definitiva non io sono nel Tutto, nè il Tutto è in me; *ma il Tutto sono Io* (2).

Navighiamo in un oceano immisurato, senza scogli e senza rive; in cui niuna pur lontana antenna ci induce a sperare; senza che il più tenue ri-

(1) O se un senso vuol darsi al comandamento del Gentile, esso non può averne, che quale incitamento a uno slancio amoroso (« lo ami come quel mondo ch'è suo »). Parrebbe inserirsi una certa distinzione tra l'avere una certa filosofia, e l'amarla. Ma, è legittima questa distinzione nell'economia generale del sistema gentiliano? E dato che lo sia, che significato si può dare a quell'atto di amore?

(2) Parafrasando gentilianamente il celebre motto, San Paolo avrebbe dovuto dire: — *non Christus autem in me vivit: ego vero Christus.*

chiamo possa suscitarci il battito d'un amoroso consenso —: perchè noi stessi siamo quell'oceano, e le voci che ci pare di cogliere sono echi della nostra.

Il Gentile appare conchiuso in un ferreo circolo, che gli si stringe contro.

Il solipsismo più desolato afferra inesorabilmente il Soggetto Unico, segregandolo nella universale totalità ch'esso si è attribuita.

Può scorrere in ogni senso tutte le vie del suo sconfinato dominio, senza mai scontrarsi in alcuno che lo conforti d'amore e lo induca a sentirsi vivo: — simile a un altiero castellano che, avuti in odio i suoi famigliari, e dannatili in esilio; sdegnoso di alzare alla vista di sè ogni volto di suddito, per téma che possa ambire di stimarglisi eguale — percorra l'immensa vastità delle sale splendide di specchi, senza poter mirare altro volto umano che il suo; senza che niun'altra voce possa rispondere al suo pianto che l'eco disperato della propria.

In codesta sconfinata solitudine senza risuonanze, in codesto illimitato deserto senz'ombra d'oasi, sta tutta la desolata tragicità di un Soggetto unico assoluto. Una tremenda condanna grava *ab origine* su di lui, mille volte peggiore che l'incubo della morte: quella *di non poter vivere*.

Come l'iddio vagneriano, disperato di non poter piangere, invidierà forse alla più umile sorte di un soggetto particolare, in cui, pur nella trama di gioie commiste a dolori, vibra e canta l'inno della vita.

Nè l'immortalità che il Gentile gli conferisce può confortarci od illudere: — e forse non conforta Giovanni Gentile medesimo, creatura vivente e dolorante e pensante e amante; distinto da chi lo partorì, e dai figli che ha generati — non meno anelante al suo perpetuarsi, come il più umile tra i nati di donna.

Se il sacrificio ch'io faccio di me per mio figlio — a lui legando il tesoro mio più geloso: della mia esperienza d'uomo, del mio cercare e del mio illuminarmi, del mio piangere e del mio gioire; a lui interamente donandomi e in lui senza residuo sperdendomi — ad altro non varrà che a indurre mio figlio a donarsi a sua volta, e perdersi, nel figlio suo; e ciò di padre in figlio, per una catena immisurabile di millenni e di evi; se l'una generazione cresce sull'altra, e muore nell'altra, senza traccia e senza un fine a sè immanentemente aderente: quale il senso della storia umana, e donde il dovere di donarmi per perdermi?

Se vogliamo guardare nitidamente nel nostro istintivo anelito d'immortalità, nessun di noi forse potrà negare a se stesso, che l'immortalità alla quale anela è quella che investe il nostro più schietto io personale, del mio *me* distinto dagli altri — e tanto

più prepotente quanto più distinto: — verbo incarnatosi nella *mia carne*; carne immateriatasi nel *mio* spirito: quell'io ch'io sento centro vivente della mia esperienza, inconfondibile con qualsiasi altro, insostituibile da qualsiasi altro; quell'io ch'è, non il me empiricamente sconnesso, isolato alla guisa della monade leibnitziana, ma ordine della sua esperienza e coscienza dell'ordine.

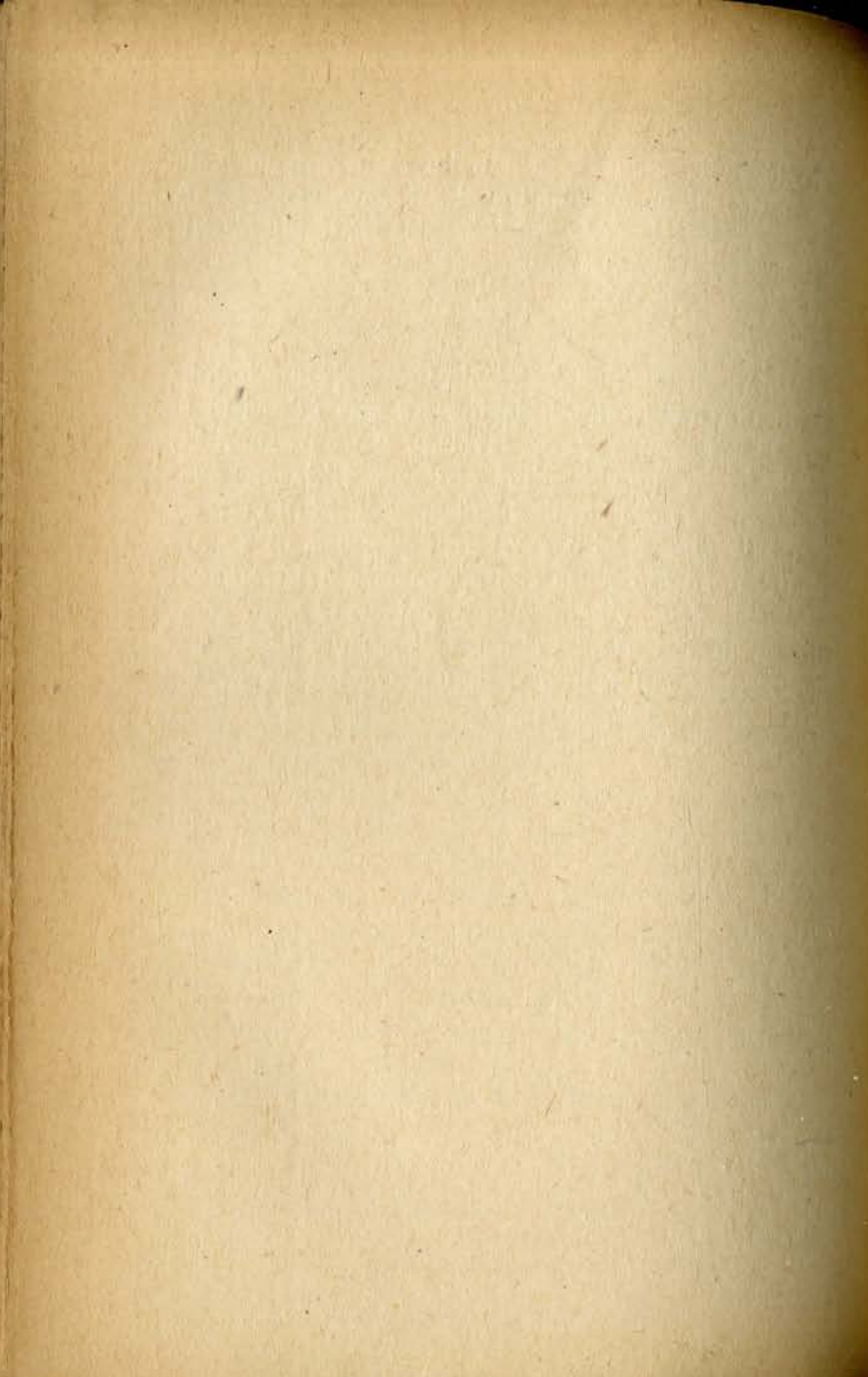
Nessuno potrà negare che una permanenza di valori, che pur richiedano il mio concorso, e che, trasumanandosi nel divino, si concludano senza ch'io partecipi della loro esaltazione, non può donarci letizia; che un divino che in eterno si attui, senza che il permanere o il non permanere del mio me nulla tolga e nulla aggiunga al suo eterno attuarsi, senza che il mio volere valga un brivido di più acceso amore, senza che il mio gioire sia destinato ad accendere una scintilla d'imperituro fulgore, non può indurci a sperare.

Non certo dobbiamo, quasi pavidie femminette, rifugiarci nel grembo d'una pseudo religiosità, per sopire il travaglio di vivere, e debellare il terror della morte; non dobbiamo scambiare un'acerrima fede per una grossolana credulità, nè barattare l'abbruciante luce del sole, per la quietudine d'un pallido focolare; ma nemmeno illuderci d'aver risolto il problema, quando il problema persiste in tutta la sua tragica interezza.

Questo possiamo dire: la fiamma cristiana si ali-

mentò della « speranza » nella resurrezione della carne; — il nostro anelito di speranza resterà soffocato, senza la fede nell'immortalità degli spiriti.

Giunto al termine della mia incompiuta e indubbiamente imperfetta indagine, se pur m'assiste la serena coscienza d'aver lavorato con purezza d'intenti, io — nonchè stimare d'aver schiarato ogni ombra, nè sopita la mia incalzante ansia di vero — sento il mio spirito farsi più pensoso di fronte alla sempre più netta consapevolezza dei tremendi problemi della vita umana e universale; e un commosso turbamento mi rievoca l'inestinguibile grido dell'*Assetato di Dio: Inquietum cor nostrum, Domine, donec quiescat in Te.*

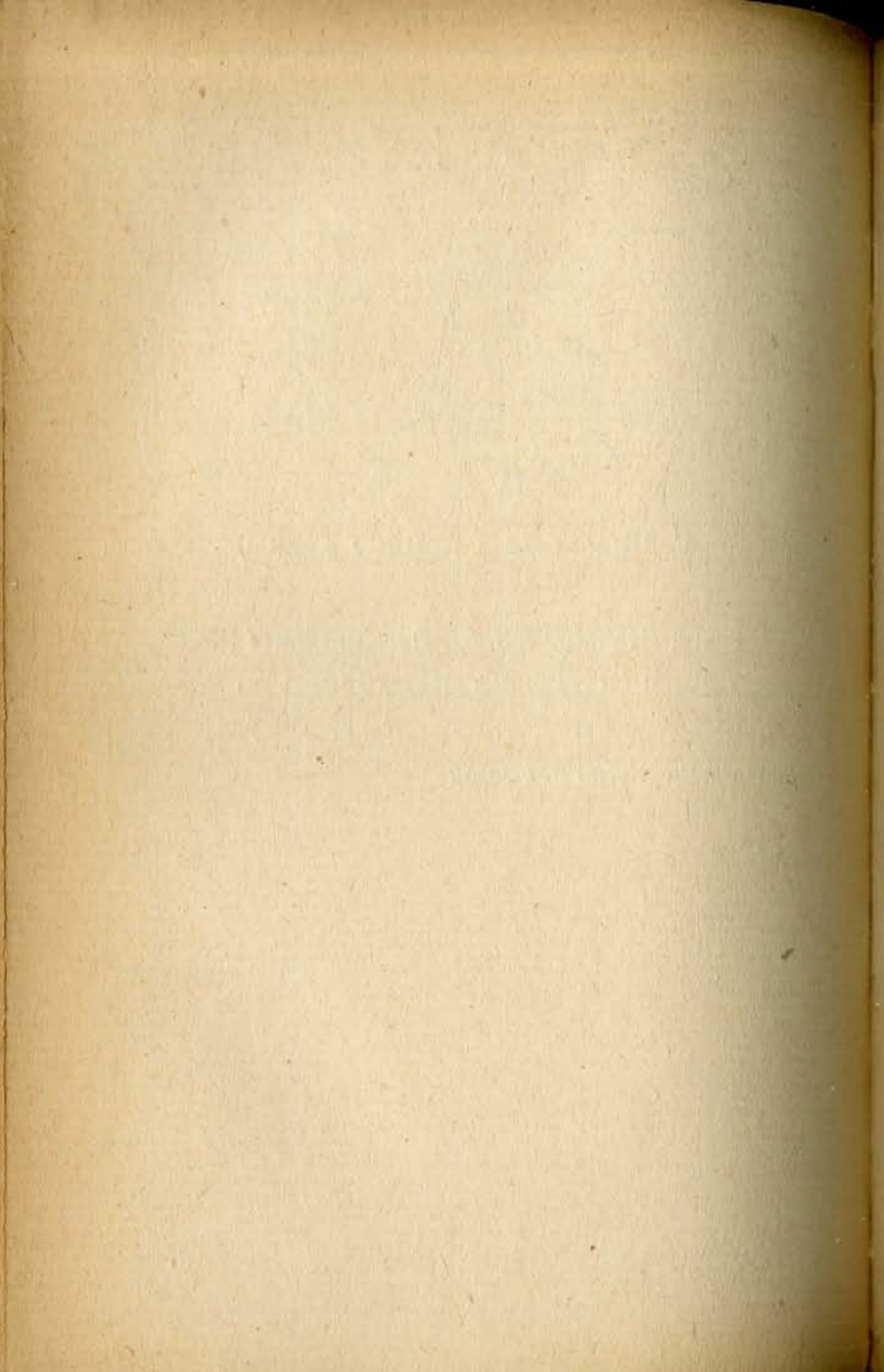


IV.

(COSMO GUASTELLA - ERMINIO TROILO).

**Tra il "fenomenismo,, del Guastella
e il "realismo,, del Troilo.**

Apparso nella *Rivista di Filosofia*.



TRA IL « FENOMENISMO » DEL GUASTELLA E IL « REALISMO » DEL TROILO.

I.

Filosofia « estremista » denomina il Troilo, in un suo efficacissimo saggio critico, quella di Cosmo Guastella; la cui recente scomparsa dona un carattere, non di banale attualità, ma di accresciuto commosso interesse al poderoso edificio speculativo elevato, nel silenzio e nel raccoglimento più austeri, dal solitario filosofo siciliano (1).

Estremista, in quanto sviluppa sino alla più risoluta illazione i principî opposti all'altro « estremismo », significato dall'*idealismo assoluto* di Giovanni Gentile.

Premessa una rapida indagine di quelli che possono stimarsi i precedenti logici del Fenomenismo, che il Troilo rintraccia nelle dottrine del Mill, del Renouvier, del Mach, dell'Avenarius e dell'Hodgson, egli mostra con sufficiente legittimità, crediamo, che codesto aspetto fenomenistico del pensiero acquista la sua forma « più completa e riso-

(1) E. TROILO, *Una filosofia estremista: il fenomenismo*, in « Nuova Antologia », 16 ottobre 1922.

luta» in Cosmo Guastella. Il fenomenismo del Guastella è decisamente e, direi, rudemente empirico.

Capovolgendo il fondamentale punto di vista kantiano, il Guastella contesta la fondatezza dell'assunzione *a priori*, mostrando che per essa l'Analisi si trasforma, essa stessa, in dialettica trascendentale.

Non un *a priori* è in realtà alla base dell'attività speculativa dell'uomo; ma principii elementari, su' quali lo spirito di ciascuno indistruttibilmente s'incardina.

«L'ammaestramento centrale del Fenomenismo — dice il Troilo — sembra potersi enunciare così: non esser lecito trasformare il rapporto tra fenomeni d'esperienza da relativamente, condizionatamente, contingentemente valido, in valido categoricamente, assolutamente». In ciò la vera scienza.

Causa efficiente ed evidenza intrinseca — i due cardini sui quali suole imperniarsi, per ciascun pensatore, la sua legittimità di costruttore del vero — il Guastella «riduce parte a parte, filo a filo, alla linea tenue d'una illusione»; risolvendo la prima a un discutibile «ripiego metafisico», a semplice sequenza; e la seconda alla sofistica naturale dello spirito: — la più fallace e insidiosa delle illusioni, in quanto l'uomo la intesse a sè stesso, stimando d'afferrare ciò che nel suo pugno, invece, si sfalda e volatilizza; poichè tende a lumeggiare dei colori della conquista ciò che già possedeva.

E come e dove, allora, è possibile fondare una base solida per costruire l'edificio del vero, cui il pensiero indomabilmente aspira? Per quanto la morte abbia tolto al Guastella la possibilità di compiere la parte più propriamente costruttiva della sua dottrina, tuttavia, pur al di là del fondamentale pessimismo che lo investe, si ha modo di avvertire un potente anelito di sistemazione.

E il Troilo scopre la linea della costruttività dello spirito « nella critica delle naturali illusioni e nella loro eliminazione ». L'obbiettività della quale parla il Fenomenismo vuol essere affatto sgombra d'ogni residuo di metafisica; sia di quella che è certamente propria e coesenziale all'Idealismo, sia di quella ch'esso crede annodarsi e persistere ancora nel Realismo.

In conclusione, dal complesso dell'opera guastelliana il Troilo trae queste proposizioni fondamentali: « Non si può affermare altra esistenza che quella dei fenomeni; non vi è altra scienza possibile che quella delle uniformità di successione, di coesistenza e di simiglianza tra i fenomeni. E il fenomeno è il fatto dell'esperienza, e non esiste che in quanto se ne ha esperienza ».

Il Troilo parla, non solo con rispetto, ma con ammirazione dell'opera guastelliana; che giudica « fra le più importanti della filosofia italiana e straniera ». Ma ci si consenta di osservare che la visibile simpatia che traspare da queste pagine, per il Guastella, trae origine meglio dal rispetto verso

l'opera ponderosa e onesta del pensatore testè defunto, e dal desiderio di rivendicarne l'attenzione in un mondo troppo distratto e frastornato, che da una vera e propria intellettuale adesione al suo sistema di pensiero; od anche soltanto da una comunanza di atteggiamento nel prospettare e risolvere il problema del conoscere.

Che anzi — e senza che il Troilo stesso ne abbia forse compiuta consapevolezza — certe sue formidabili obbiezioni al sistema guastelliano ne smantellano dalla base l'edificio. Vero è che, pur se il materiale così dissolto sembri inadeguato per tentare un'organica riedificazione, esso offre incontestabilmente una massa notevole di elementi diversamente utilizzabili, e talora veramente preziosi, specie in rapporto all'indagine psichica.

II.

Tra le osservazioni fondamentali che il Troilo fa al Guastella va segnalata la seguente:

Se per sua radicale costituzionale esigenza psicofisiologica, lo spirito produce insieme nel suo stesso processo fondamentale la sofistica e la non sofistica, l'illusione e la capacità di sperdere l'illusione scoprendola come illusione, in qual modo dunque lo spirito potrà costituirsi una verità di fatto, come crede e vuole il Guastella?

In quale modo, cioè — se non fraintendo il

pensiero del Troilo — lo spirito può garantirsi che non sia nuova illusione — anzi illusione irrimediabilmente ottenebratrice — quella che in un primo momento gli appariva come guizzo di luce vera, e termine superiore di paragone?

Non soddisfa (ha compiutamente ragione il Troilo) la distinzione fra l'attività spontanea e quella riflessa dello spirito; perchè, com'egli acutamente analizza, la questione prospettata poggia, per così dire, più a fondo del piano di quella distinzione, trattandosi della costituzione propria della psiche; poi, perchè la distinzione che noi facciamo porterebbe a dividere troppo rigidamente lo spirito in due opposte sezioni di attività; e infine perchè, ove ciò potesse farsi, si riuscirebbe di nuovo e si darebbe più che mai ragione d'essere all'accennato grave problema della sostanziale opposizione dell'attività spontanea e dell'attività riflessa, della tendenza naturale e della sua negazione.

Il Guastella si trova stretto tra la esigenza fondamentale del suo principio, che lo trae ad ammettere per un lato che «il valore obbiettivo della certezza in generale è indimostrabile», e per l'altro che «la certezza è un fatto che non si può constatare». È l'esigenza insopprimibile del suo più fondo essere umano, che non vuole rinunciare ad ogni possibilità di certezza: — il che equivarrebbe a sopprimere non solo la filosofia, ma ogni validità di pensiero; vero suicidio dell'intelletto umano!

Il Guastella si sforza di sfuggire alla stretta, distinguendo le certezze legittime da quelle illegittime.

Ma, incalza il Troilo, « per poter distinguere le certezze legittime dalle illegittime bisogna ammettere, per lo meno, che vi è la possibilità della certezza vera; e questa, in fine, è una premessa assunta già come obiettivamente certa. In ogni modo, si torna al punto capitale: essa stessa, la revisione, la discriminazione e selezione della certezza, si opera alla fine con quel processo radicale, che è pure dello spirito, d'illusione e di sofisma ».

Senza dubbio: se la certezza è un *fatto*, se essa, cioè, è un che di scisso e indipendente dall'accertante, alla stessa guisa — mi si consenta di valermi d'un'immagine un po' grossolana — dell'apprezzamento di terreno, di cui il perito agronomo si appresti ad accertare le dimensioni, è chiaro che in nessun modo se ne potrà venire a capo.

Mai il soggetto potrà investire l'oggetto, e scoprirlo nella sua essenza, e aderirgli, se l'oggetto sia assolutamente fuori di lui e, a prescindere dal suo concorso, assolutamente gli preesista.

In realtà, era preclusa al Guastella — così a me pare — ogni via di superamento delle antinomie, per il persistere non solo dell'astratta divisione delle attività psicologiche, ma per l'impossibilità di risolvere, nell'economia rigidamente fenomenistica del suo sistema, il fatto in idea.

È l'antico pregiudizio del *fatto*, in sostanza; — (esaltato, sullo stampo della *necessità democritea*, a monarca assoluto dell'esperienza; — quasi potesse concepirsi un'esperienza che inscindibilmente non comporti la costituzionale necessità dello sperimentatore) — che si oppone, quasi muro massiccio, alla penetrabilità del pensiero.

Cosicchè, la conclusione cui giunge il Troilo, che al fenomenismo estremo del Guastella sia inerente la dottrina del sofisma costituzionale della mente umana, appare pienamente legittima.

Nè ci fa troppo più persuasi la determinazione di ciò che sappiamo: che riguarda il lato più propriamente costruttivo della speculazione guastelliana.

« Questo che sappiamo, è, in certo modo; — osserva il Troilo — ma si tratta di determinare tale modo ».

E di ciò appunto si fa questione; poichè il *modo* ci rituffa in pieno problema critico. Infatti se «l'essere di ciò che si fa, si esaurisce in quel sapersi, assolutamente», a me pare che, inopinatamente, e contro ogni conscia veduta del Guastella, il Fenomenismo assoluto s'abbracci, non già col Positivismismo, come dice il Troilo, ma, con... l'Idealismo Assoluto.

È la fatalità che persegue da presso, dilacerandone d'un colpo gli schemi accuratamente intessuti, ogni aspetto assoluto o estremistico del pensiero: che viene insospettitamente a trovarsi a fronte al

suo opposto, quando più baldanzosamente stimava d'averlo negato e divorato.

È la fatalità che argutamente scompone così chi nell'esperienza non vuol vedere che un indipendente succedersi di fatti, e stima che il prima, il dopo, il simultaneamente hanno un'esistenza indipendente e oggettiva; come chi assolutamente nega ogni realtà che non sia la mera attività autocosciente; violentemente risolvendo l'accadere in una esclusiva proiezione dell'Io, sopprimendo ogni residuo dell'oggetto, a tutto beneficio dell'universale.

III.

Il saggio del Troilo, sorpassando i confini di una pur ampia illustrazione della dottrina dell'insigne filosofo siciliano, offre motivo di cogliere, più determinatamente che non altrove, le linee essenziali del pensiero del Troilo stesso; il quale, fissato ne' suoi dati generici può denominarsi: *realismo assoluto*.

Nota al Guastella il Troilo, che l'antinomia non può superarsi nell'atto stesso che se ne ha coscienza, « giacchè se l'antinomia, essendoci, non si rendesse consapevole, sarebbe come se non vi fosse affatto ».

Senonchè, vorrei permettermi di osservare al Troilo, che la sua acuta notazione potrebbe valere anche contro il Realismo Assoluto; alla cui siste-

mazione dottrinale tende con sempre più deciso vigore la sua speculazione.

Nè io potrei, senza riserva, accogliere l'immediata conseguenza ch'egli trae dal suo enunciato; che, cioè «la coscienza di tal costituzione è la sua perpetua testimonianza».

Poichè, fa d'uopo notare che la coscienza che dovrebbe testimoniare la sua «perpetua antinomia» è lo stesso soggetto, e cioè, uno dei due dati antinomici.

Orbene, la coscienza che il soggetto prende dell'oggetto, non può risolversi, d'accordo, in una pura e semplice creazione che ne fa il soggetto; chè si risolverebbe, allora, nella soppressione della stessa essenziale *soggettività* del soggetto: il quale, privo dell'oggetto di sè (privato affatto, cioè, di ogni connotazione discriminatrice e costitutiva) — si smarrirebbe nella impossibilità di conoscersi; con tutte le conseguenze teoretiche e pratiche, che un cotal punto di vista comporta, e che io recentemente mi sono sforzato di lumeggiare (1).

Del fenomenismo guastelliano il Troilo mette in incisivo rilievo la volontà intenzionalmente risoluta, (se pur, come ho accennato, non altrettanto coerentemente dispiegata) di differenziarsi, così dall'idealismo assoluto, come dall'assoluto realismo.

(1) V. il mio *Religione e morale nel pensiero di G. Gentile*, quaderno n. 15 di «Bilychnis», Roma, 1923, L. 5.
V. anche il mio precedente saggio sul Gentile.

Ma, non mi riesce d'afferrare la sostanziale identificazione, che il Troilo stesso tenta, tra idealismo soggettivo e idealismo oggettivo. D'accordo: è vano, e forse insidioso, voler discutere intorno a schematizzazioni così virtualmente imprecise, quali quelle di cui il linguaggio filosofico — che solo lentamente va articolandosi e sciogliendosi in determinazioni sempre più aderenti — largamente usa o — troppo spesso — abusa.

E bisognerebbe, dunque, chiarire che cosa per idealismo subbiiettivo od obbiiettivo intenda il Guastella per un verso, e per l'altro il Troilo; e dovrei — poichè son qui a discutere — dichiarar poi il senso ch'io vi attribuisco; che non sarebbe certo il terzo soltanto, e l'ultimo, dei sensi possibili.

Ma, cercando di tenerci sur una linea, diciamo così, mediana d'intesa, a me pare che l'affermazione « la vera unica realtà è il pensiero, lo spirito » non possa univocamente significare i due aspetti dell'idealismo: chè, allora, se concordi in codesto fundamentalissimo assunto, non vi sarebbe in alcun modo bisogno di sotto-distinzioni; le quali, tuttavia, non soltanto nell'odierno stadio delle dottrine filosofiche, ma in qualsivoglia, se pur in termini e forme differenti, si resero e si renderanno necessarie.

E neppur chiaro mi appare il senso che il Troilo attribuisce alla trascendenza; il cui problema egli stima doversi imporre, quale si sia il punto di vista dal quale noi guardiamo la realtà; compreso, egli

insiste, lo stesso idealismo assoluto, che pur si pone come nettissima negazione di essa.

« Esperienza realistica », che altro può significare, se non coscienza del reale, e di un reale, non negato dal soggetto autocosciente, anzi, esaltato come effettivo valore pel suo conoscerlo?

Il Troilo ha compiutamente ragione, contro il Guastella (e in ciò mi par di cogliere un raccostamento assai più che incidentale al pensiero del Varisco), dichiarando che la posizione del fenomenismo « l'esperienza è », non può soddisfare; in quanto l'essere dell'esperienza, se non si risolve puramente e semplicemente nel mio coglierla, nemmeno può separarsi, non può costituirsi anzi, a prescindere dal mio coglierla.

« Esperienza pura » non ha senso, non essendo a nostra portata altra esperienza che quella ch'è il nostro vivo e concreto sperimentare.

L'esperienza pura — come, del resto, il suo rovescio: *l'intelletto puro!* — è una contraddizione in termini; non potendo darsi esperienza laddove manchi, come ho già notato, chi sperimenti.

E chi, se non l'uomo — e cioè, lo spirito — può costituirsi come sperimentatore? Di una esperienza fuori dal campo del pensiero — come di un pensiero fuori dal campo dell'esperienza — noi non abbiamo alcuna notizia! Si dica pure che in astratto può concepirsi; ma le concezioni astratte si risolvono in fantasticherie senza costrutto, sogni di visionari, assolutamente inadatti a portar luce nei

problemi che ci urgono. Che se si voglia dire, poi, che esperienza pura si risolve, in definitiva, in pensiero puro, allora — a parte che il pensiero puro, come ho accennato, incoglierebbe per altra via nella stessa sorte che l'esperienza pura — l'avvertita possibilità che il fenomenismo si risolva nel suo più fiero avversario, l'idealismo assoluto, diventerebbe ineluttabile conseguenza.

Ma, se bene si guardi — ed ecco il punto sul quale vorrei richiamare l'attenzione del Troilo — è difficile segnare una netta linea di demarcazione tra il realismo, quale il Troilo lo concepisce — e cioè, come una dottrina della realtà scoperta e illuminata dal pensiero — e l'idealismo, inteso come inscindibilità del rapporto tra soggetto e oggetto; quale la dottrina del Varisco con incomparabile vigore illumina e difende.

È vero, come osserva il Troilo, che « la necessità del distinguere è pur significativa » — (tanto significativa, mi si consenta di aggiungere, che, a mio modesto modo di vedere, il punto più debole dell'idealismo assoluto consiste, appunto, nella inadeguatezza con cui è accolta e approfondita codesta significazione) — ma è altrettanto vero — e il Troilo esplicitamente lo riconosce — che « distinguibile e separabile non sono la stessa cosa ». E il problema è proprio qui!

A un'analisi più radicalmente accurata il separabile — e, a maggior ragione — il separato, ci appaiono, anzi, come soggettivamente e oggettiva-

mente fuori dal campo della coerente pensabilità o della esperienza; il suo valore può assumersi soltanto come un concetto ordinatore della nostra esperienza, piuttosto che come aderente alla esperienza medesima; la quale in nessun modo può pensarsi scioglibile in elementi assolutamente separati (1).

IV.

Il pensiero del Troilo, specialmente nei suoi riflessi caratteristici, e nella valutazione dell'essenza del reale, meglio ci si dispiegherà, considerando la sua posizione nell'analisi del rapporto tra Filosofia e Scienza.

Egli, pur espresso il suo iniziale consenso per la considerazione che nel Fenomenismo si fa della Scienza, nei confronti della Filosofia (e riguarderemo subito codesto persistente aspetto del pensiero del Troilo, volto a giustapporre la Scienza sul piano della Filosofia), si fa a domandare « se sia legittima, e se giovi veramente alla Filosofia, in quanto Filosofia, la riduzione, in sostanza, allo stretto punto di

(1) Della difficoltà di precisare l'indagine dei concetti di *distinto* e di *separato* non da oggi mi rendo conto.

Separato è un concetto limite, negativo, necessario alla dialettica del pensiero, per una sua più concreta e immediata determinazione; così come alla determinazione dell'essere è necessario il non-essere, che tuttavia, per se stesso, è impensabile, perchè fuori di ogni possibile determinazione.

vista scientifico »; confortando il suo dubbio — che noi naturalmente risolviamo in senso ultra negativo — con osservazioni importanti, anzi, a parer mio, decisive. Ma, mi sia permesso di dubitare, a mia volta, se sia legittimo o se giovi alla Filosofia, in quanto Filosofia (e la Filosofia, o è se stessa, quali se ne vogliano particolarmente determinare gli aspetti, o è groviglio caotico di pseudo-concetti), la inclusione del senso scientifico in quello filosofico; sia pure, come certamente vuole il Troilo, nel rapporto di subordinato a subordinante; se, cioè, « l'avversione dei prevalenti indirizzi speculativi odierni a tutto ciò che sappia di scienza » sia cosa « presuntuosa » o (almeno in taluni di codesti indirizzi) non piuttosto rigorosa coscienza del proprio limite, del proprio campo d'indagine.

Ho sempre pensato che il punto debole della speculazione, per tanti lati vigorosa e personalissima, del Troilo, consista appunto in codesto proposito di inserzione del valore scientifico — rispettabile e valevolissimo nei limiti del suo raggio d'azione — nel campo filosofico.

E non mi è chiaro, nemmeno, il rapporto ch'egli, nell'economia della sua stessa sistemazione, istituisce tra il dominio della Scienza e quello della Filosofia. Occorre nondimeno notare, che questo è il motivo più caldo del suo pensiero, ciò che meglio ne determina la singolarità; nè può escludersi che un ulteriore ripensamento, se pur lo induca a lasciare certi residui del suo muoversi iniziale, abbia

ad arricchire, per codesto suo tenace profundarsi nelle radici della vita, il tronco diretto della più vitale speculazione.

In verità, il dubbio intorno alla validità dei presupposti scientifici, nel campo filosofico, accade di sorprenderlo nel Troilo stesso, laddove egli, ad esempio, osserva al Guastella — il quale risolutamente nega ogni e qualsiasi espressione di valori metafisici — « se possa chiamarsi a dirittura metafisica la considerazione di quanto per avventura resti insoluto sotto la spiegazione scientifica ».

E questo dico, non soltanto perchè in tal modo il Troilo si oppone in qualche maniera alla totale svalutazione che poco sopra, consentendo con la « critica a fondo della metafisica » del Guastella, aveva fatto della metafisica stessa; ma in quanto testimonianza, a mio credere, la coscienza di un ripensamento del cardine del suo pensare.

In questo punto capitale per il pensiero del Troilo, che investe, se non proprio determina, tutta la sua dottrina, a me par di cogliere una certa perplessità, indizio di un indirizzo più rigorosamente « filosofico » che il suo pensiero va assumendo.

Appare evidente, che la realtà, nel pensiero stesso del Troilo, non può essere tutta còlta e dispiegata dall'attività scientifica; c'è qualcosa che resta « insoluto sotto la spiegazione scientifica ». Che cosa?

Si tratta di un *quid* che si prolunga, per dir così, estensivamente sul piano d'indagine che la scienza percorre?

In tal caso, si riassumerebbe *ipso facto* la classica posizione del fenomeno e del noumeno, con tutte le caratteristiche e le conseguenze che quella posizione comporta, senza tuttavia la dialettica giustificazione che Kant dava del suo assunto. Onde insorgerebbe, infatti, il limite, se la natura noumenica, e cioè metafisica, è già negata?

E se questa è negata, e se si ammette che l'attività scientifica possa legittimamente investire la realtà fenomenica nella sua complessiva unità, come potrebbe concedersi che la sua spiegazione lasciasse qualcosa d'insoluto? Si tratta di alcune parti insolute? O non piuttosto del *totale*: è cioè della impossibilità per la Scienza di cogliere le determinazioni del Tutto, nella sua espressione universale e, diciamo pure, divina?

Si fa chiaro, che il punto da chiarire, è, non soltanto il valore, ma lo stesso *significato* di Scienza.

A mio modo di vedere, il negare che la Scienza non entra, come elemento necessariamente inclusivo, nella Filosofia — il negare, cioè, che la Scienza possa cogliere la Realtà nella sua totale significazione — non equivale ad una presunzione di preconcetta ostilità alla Scienza (perchè, poi, o per qual sorta di gelosia di confine, se se ne riconosce di diritto il confine?); vuol dire, semplicemente, che indagare la Realtà nella sua totale rappresentazione — e cioè, l'ordine che la regge e di cui faticosamente, traverso a un millenario nè mai compiuto processo di illuminazione, l'uomo riesce

a farsi consapevole, — è altra cosa, che l'indagare la Realtà nelle sue determinazioni particolari, e astrattamente scisse dall'unità di cui sono elementi: ch'è il campo della Scienza.

(Confido che il lettore non equivochi sul significato delle scienze come astrazioni, quali aspetti distinti dall'unità del reale, se pur riaccolti nell'unità del reale).

Non si svaluta la scienza, affermando il suo particolare dominio, e affidando alla filosofia il compito di indagare le leggi della totalità universale; anzi, se ne rispetta e se ne esalta, con più precisa concretezza, il valore e il significato.

Stimo opportuno richiamare, in proposito, il pensiero del Varisco, espresso con cristallina aderenza nel seguente brano:

« A rigore la scienza, di cui tanti parlano con enfasi, non esiste; bensì esistono le singole scienze, connesse ma distinte. Ora: come si costruisce *una* scienza determinata? Come si costruisce, p. es., la fisica? Studiando l'esperienza estesa. Ma, l'esperienza estesa non è che una parte di tutta l'esperienza, di tutta la vita umana consapevole...

« Alle conclusioni ottenute con lo studiare dell'esperienza una parte sola inseparabile dal tutto, quantunque « constino », sian vere in ordine a quella parte considerata come sola, non è lecito attribuire un valore definitivo in ordine al tutto, poichè ottenute senza riguardo al tutto... Il sapere

umano è una sintesi di molti elementi, nessuno dei quali ha, rispetto all'esperienza considerata nella sua concretezza, ossia nella sua totalità, significato e valore che nella sintesi e dalla sintesi » (1).

In sostanza, il Varisco — il quale per lunghi anni professò le discipline matematiche, e dal positivismo trasse le sue origini speculative; del quale, dunque, non può porsi in dubbio il rispetto e l'amorosa cura per le scienze — nega alle scienze, fisiche o matematiche o fisio-psichiche, ecc., il diritto di indagare la Realtà, come tale; per la ragione che matematica, fisica, fisio-psichica e via dicendo, studiano gli aspetti meccanici, geometrici, numerici, fisiologici della Realtà, e dello spirito: *le leggi, cioè, degli accadimenti, e non la legge dell'accadere.*

Il Troilo potrebbe obiettare: anch'io ammetto che la filosofia sia sintesi delle scienze; ma questo non può, nè deve, escludere, che le scienze non siano della stessa natura della sintesi, di cui costituiscono gli elementi.

La questione sta, appunto, nel senso, che deve darsi al concetto di filosofia come « sintesi di molti elementi »; anzi, io direi, di *tutti* gli elementi.

Fuor di dubbio alla compiuta armonia di un'orchestra, concorrono — oltre alla intrinseca bellezza

(1) Lettera del Varisco all'estensore di queste note, già pubblicata ne l'« *Arduo* ».

della musica, al valore del direttore, alla perizia dei singoli esecutori e alla volonterosa adesione degli esecutori al direttore — elementi tutti che diremo spirituali od estetici — anche altri elementi che diremo scientifici o fisici: quali la risuonanza armonica della sala in cui l'orchestra esegue la musica, e soprattutto la buona fattura degli strumenti che si usano. (Paganini, con un pessimo violino, o con un violino scordato, non sarebbe stato Paganini). Ma si vorrà dire, che la buona fattura degli strumenti e la eccellente risuonanza della sala, siano coefficienti della stessa natura che il senso d'armonia impresso alla musica dal suo autore, e trasfuso, per la vivente penetrazione del direttore, nell'anima orchestrale?

Il problema centrale, in fondo, sta qui: se il criterio quantitativo — largamente inteso — valevole per determinare le connotazioni e i valori delle scienze, e i rapporti tra le varie scienze, possa estendersi al campo filosofico.

Dal mio punto di vista — che non è, si sottintende, privilegiatamente mio! — nego. E a me pare, che il Troilo stesso s'avvii a negarlo recisamente.

« La causa efficiente è metafisica. Sta bene — egli osserva al Guastella —. Ma quando ad essa è, scientificamente, sostituita la sequenza invariabile, può dirsi proprio risoluto, senza resto, il problema della Causalità, e quello che con esso, in fin de' conti, fa tutt'uno, della Realtà? ».

L'interrogativo possentemente rivolto contro la risoluzione del fenomenalismo guastelliano, può, in certo modo, suggestivamente ritorcersi contro lo stesso Realismo Assoluto del Troilo.

Che la « constatazione » dei problemi di *rapporto, sequenza, invariabilità*, non si riduca alla mera constatazione che non si esauriscono nella loro formulazione, ma che in essa s'incentra « tutto il problema della Filosofia », è cosa che — chiarita ne' suoi termini concettuali — può trovarci concordi.

Sol che si badi, che la constatazione e la formulazione, di cui si tratta, non si risolvano, nemmeno in un primo momento analitico, in *fatti scientifici*, sui quali poi la filosofia farebbe intervenire il suo elaborante criterio di sintesi; ma s'intendano genuinamente e originariamente filosofici: e cioè riflessione concettuale; purchè *l'indagine* sia, non un indagare della scienza, ma della filosofia.

In un certo senso può dirsi esatto il giudizio del Guastella — cui il Troilo si oppone — « che un fenomeno è realmente incomprensibile, quando resta isolato ed eccezionale; cioè, quando non si è potuto farlo rientrare nel corso uniforme della natura, vedervi un caso delle leggi generali dei fenomeni ».

Il fatto scientifico, come tale, è necessariamente isolato; in quanto la scienza, per se stessa, è astrazione dalla reale concretezza dell'Unità; e può dirsi incomprensibile, se, valutandolo come fenomeno scientifico, di esso si voglia valersi per tentare quella

comprensione del Tutto, che per sua natura gli è preclusa.

Ma non certamente, come vuole il Guastella, la riflessione scientifica riduce a incomprensibili i fatti famigliari; poichè, nell'ambito della sua giurisdizione, nel limite della sua autorità, la sua autorità è effettiva e legittima; in quanto tende a organizzare l'esperienza dei fenomeni e a inquadrarla in leggi generali.

Ma ha da tenersi ben fisso, che queste leggi generali son leggi appunto della Realtà partitamente fenomenica: e di questa soltanto. Si vuol tornare per altra via alla assunzione di una Realtà noumenica, al di là o al di sopra di quella fenomenica? Non pare, in nessun modo.

Qui non si tratta di riaccogliere il punto di vista, che è il centro del sistema kantiano: non potere il soggetto conoscer se stesso altrimenti che come fenomeno, il soggetto in sè essendo noumeno.

Fin troppo ovvia, oramai, dopo tanti anni di critica post-kantiana, appare l'obbiezione che il soggetto non potrebbe esser l'apparenza d'altro, se non di se stesso; chè, se non lo fosse, avrebbe un cotal sapore di ironico tautologismo affermare che il soggetto è il fenomeno di qualcosa... di cui non potrebbe esser fenomeno.

Tutta la Realtà è coglibile, e dispiegabile, nella sua essenza. Chè di una essenza più essenziale alla Realtà, di quella che facciamo oggetto del nostro pensare, noi non possiamo tratteggiare la più tenue

configurazione; il tratteggiarla, anzi, sia pur sommariamente, intuitivamente, nuclealmente, ricondurrebbe il problema alla posizione di una Realtà che si può cogliere e dispiegare; il nucleale essendo, per se stesso, dispiegabile e, dunque, intellettivamente coglibile.

Tutta la Realtà: cioè, il suo senso totale, la sua legge unitaria; affermare questo non è descriverla, presumere di averla già *tutta colta e dispiegata*: significa solo affermare che le connotazioni, che lo spirito progressivamente riesce a cogliere della Realtà, sono, non apparenza, illusione; ma effettiva presa di possesso, e sia pur minima, della Realtà.

V.

Perciò io non vedo, come pare al Troilo, che « il dramma della filosofia contemporanea si svolge in fin de' conti per una posta; o per *l'idealismo assoluto* o per il Realismo (perchè no?) assoluto » (1).

Dal mio punto di vista appare più giusto dire, che il dramma della Filosofia contemporanea si svolge non *per una* di quelle due poste, bensì, se mai, *tra* quelle due poste: per una risoluzione che le inveri e, insieme, le superi.

E, sempre dal mio punto di vista, la risoluzione dovrà accogliere in una sintesi viva e organica i due

(1) V. il suo notevole saggio *La filosofia italiana del Risorgimento*, in « Conferenze e prolusioni », anno XV, 1^o settembre 1922.

aspetti non scindibili della Realtà: il soggetto e l'oggetto.

Nè parmi azzardato esprimere la opinione, che via via che il pensiero del Troilo andrà assumendo precisa configurazione di sistema — e vi ha motivo di credere ne sia prossimo il giorno — egli uscirà da quella stretta; sempre più avvicinandosi a quell'aspetto del pensiero che il Varisco, se certo non ha conchiuso (anzi!), ha però indicato con imperitura efficacia.

Leggendo l'acuta recensione che il Troilo ha scritto del libro del Varisco *La scuola per la vita* (1), si ha modo d'avvertire in più d'un punto un sintomatico consenso.

Vero è che non si astiene dal prospettare riserve: e notevoli; ma la natura dei consensi è tale, da indurre a pensare che le riserve abbiano progressivamente ad attenuarsi.

Quando, ad esempio, il Troilo oppone in qualche modo il Varisco della prima maniera al Varisco della seconda, osservando « che l'antica giustificazione del positivismo e le chiare considerazioni che l'accompagnavano hanno qualche cosa di solido e di persistente che non si annulla affatto nei nuovi concetti fondamentali, a cui sottoscriviamo *toto corde*, della filosofia come organicità del sapere, come si-

(1) B. VARISCO, *La Scuola per la Vita*: scritti di educazione e di critica pedagogica raccolti da V. Cento, Milano, « Isis », 1922.
— La recensione del Troilo apparve in « Rivista Pedagogica », anno XV, fasc. 9-10.

stemazione totale dell'esperienza » e soggiunge non sembrargli affatto « che repugni sostanzialmente da tali concetti il Positivismo », a me pare ch'egli non avverta, che quanto di realmente *nuovo* si è espresso nella seconda fase del pensiero varischiano, consiste essenzialmente nel repudiare quello che del Positivismo, pur nelle sue diverse formulazioni, è il cardine centrale: che, cioè, la sistemazione totale della esperienza possa conchiudersi attraverso il processo scientifico, risolvendosi in una sorta di sintesi *a posteriori* delle scienze.

« Chi, in un certo senso, non è idealista? » esclama il Troilo.

Ma esser idealista, in qualsiasi modo, suppone un punto fondamentale di partenza: la risoluzione del fatto in idea, l'ammissione che il mondo della realtà, se certamente non è soppresso dal pensiero, assume tuttavia una concreta significazione sol quando il pensiero lo investa: — e dal pensiero filosoficamente, e non scientificamente, formulato.

Si vorrà dire che il Positivismo accetta questi presupposti?

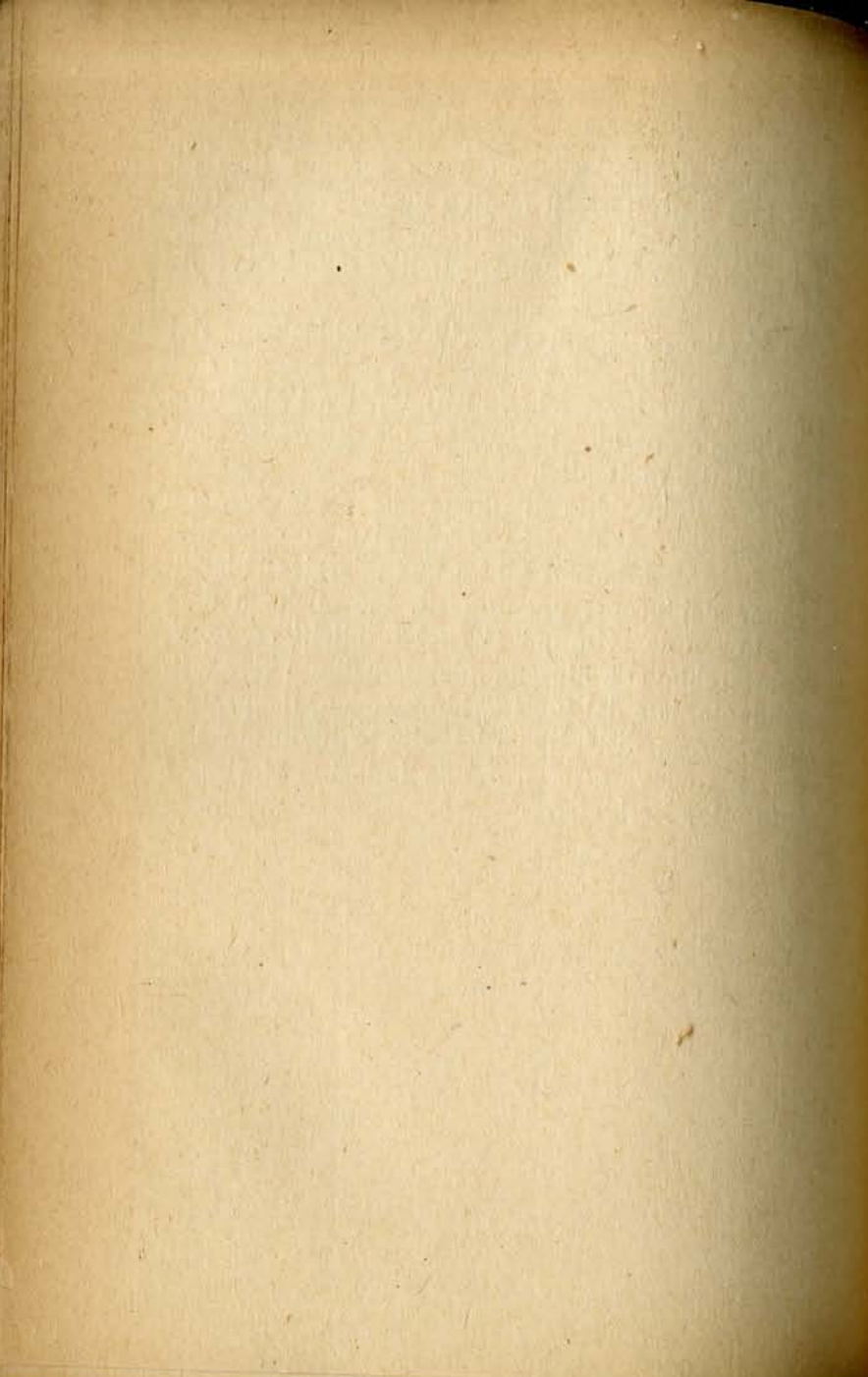
Se così fosse, o se, quanto meno, il Positivismo del Troilo — e cioè il suo Realismo assoluto — li accettasse, vorrebbe dire che il lieve diaframma di parole è spezzato e oltrepassato; e che il Troilo, si troverebbe in pieno idealismo.

Quale forma abbia poi specificamente ad assumere nell'ambito della contesa idealistica il suo personale contributo, è altra cosa. *Idealismo*, non im-

plica una dogmatica; non è un corpo chiuso di dottrine; è piuttosto il motivo ispiratore che trae alla scoperta della Filosofia come Filosofia: e cioè, superando la Natura, immette nell'oceano dello Spirito.

Il Troilo stesso avverte, che tra l'idealismo del Gentile e quello del Varisco — e si potrebbe soggiungere, pur limitandoci all'Italia, tra l'idealismo del Croce e quello del Gentile — le differenze sono sostanziali e molteplici.

E la eliminazione di quello che a me pare un equivoco persistente del suo atteggiamento speculativo, inducendolo non solo a una energica chiarificazione dei propri presupposti, ma anche a dare un più ampio sviluppo ai suoi impliciti *consensi*, apporterebbe alla filosofia quel contributo vivo e illuminante, che dal suo fervido ingegno, temprato a una vigorosa disciplina dialettica e maturato attraverso a una vasta e profonda indagine storica, è lecito attendersi.

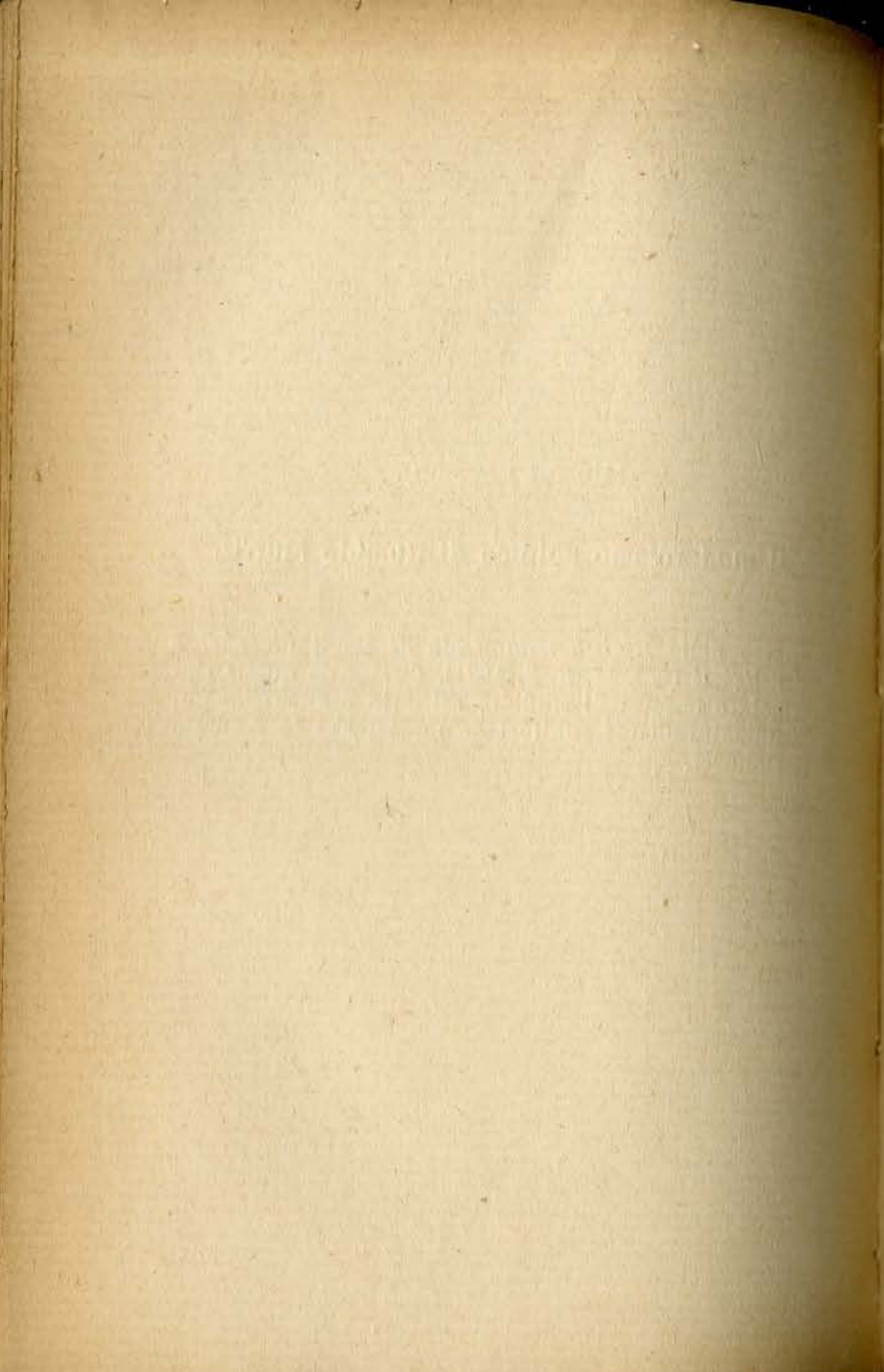


V.

(ROMOLO MURRI).

Il modernismo politico di Romolo Murri.

Apparso nella *Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi* (vol. II, n. 3, 1921), diretta da quella singolare tempra di studioso solitario e appassionato, immaturamente rapitoci da morte, che fu Antonio Bonucci.



IL MODERNISMO POLITICO DI ROMOLO MURRI.

I.

Il libro di R. Murri: *Dalla Democrazia cristiana al Partito Popolare Italiano* (1), s'inizia con un capitolo « Che cosa fu il Modernismo » che, sotto un certo aspetto, ne costituisce l'elemento più interessante; in quanto l'Autore vi espone il suo punto di vista, che si ha ragione di credere definitivo, intorno alla grande lotta religiosa nella quale egli stesso fu travolto.

Il Murri concepisce il modernismo come il proiettarsi sul corso uniforme della vita cattolica di tre eminenti personalità, riassumente ciascuna un determinato tipo: *Tyrrell, Loisy, Murri*.

Perturbamento di coscienze, sotto l'impulso del soffio innovatore, e crisi delle stesse coscienze innovatrici. La crisi individuale è dominata dal sovrapporsi di una condizione di fatto sulla loro costruzione dottrinale: — c'è un *fato*, che spinge a una inevitabile catarsi. Alcune persone, messesi a caso, o per suggerimento altrui, o comunque per l'impero di un oscuro destino, sulla via del Catto-

(1) Battistelli, editore, Firenze, 1921.

licismo e del sacerdozio, si accorgono di avere sbagliato; e, dolorando e rimpiangendo — la cosa non è certo delle più semplici — si affannano per tornare indietro. Così, tutto il modernismo di Tyrrell, ad es., non sarebbe, secondo il Murri, che « la lenta e penosa espiiazione di quell'errore giovanile »: — d'esser, cioè, entrato nella Chiesa cattolica, e, peggio, nella Compagnia di Gesù. Egualmente Loisy, « si è trovato cattolico e prete ». E « lo stesso si può dire di qualche altro noto modernista ». — Il noto modernista è Murri stesso (1).

Non si tratta tanto, adunque, d'una crisi religiosa, d'una tragedia di credenti; quanto d'una crisi di *posizione sociale*, di un dramma di *spostati spirituali*, che han la ventura — o... disavventura? — di sentirsi e riconoscersi tali, e onestamente si propongono di ripigliare la loro libertà e ristabilire l'equilibrio dello spirito.

Questa loro crisi — ci dichiara il Murri, facendosi garante anche in nome di Tyrrell e Loisy — esaminata nei documenti che possediamo amplissimi, non ci si presenta mai come uno stato di dubbio interiore e di angoscia. Viceversa, il modernismo ci si presenta, in sostanza, come « un em-

(1) A scanso di equivoci: Quando il M. pone se stesso quale terzo elemento della, per dir così, triade modernista, egli non lo fa per esagerata presunzione di sè; ma in rispondenza alla sua valutazione delle manifestazioni cristiano-sociali degli ultimi tempi, in rapporto al fenomeno modernista; e nelle quali la sua posizione di preminenza è una semplice constatazione di fatto.

pirico confluire nella Chiesa cattolica di persone di altre famiglie ideali e di altri tempi »; e, per logica conseguenza, « come un fenomeno di deflusso di energie vive, germi dispersi dello spirito, dal cattolicismo ecclesiastico ».

Il distacco dal Cattolicismo non sarebbe la conclusione di una crisi, ma la crisi per se stessa. In sostanza: *vennero, videro... tornarono indietro*: — il modernismo murrianamente riguardato è tutto qui.

Così, che il Murri può con serena coscienza annotare che « tra il 1907 e il 1910 il modernismo cattolico è morto, ed è ben morto ». Constatato il decesso, steso l'atto di morte, composta l'epigrafe, non resterebbe che relegarne la memoria al museo dei fatti compiuti.

II.

Tutto qui, realmente?

Pur concesso che il modernismo si conchiuda tutto nel trinomio proposto dal Murri — e su questo punto si potrebbe fondatamente discutere — ci si potrebbe preliminarmente chiedere s'esso si riduca a una questione di persone del nostro tempo. E una seconda domanda, intimamente connessa con la prima, è: se il modernismo sia di fatto morto, come il Murri vuole.

Per darci una risposta coerente, vediamo di renderci un conto preciso delle cause che, secondo il

Murri, han determinato il fallimento del moto modernista (1).

« L'errore del modernismo morto — così egli — la sua illusione, fu nel fare dell'elemento Chiesa, istituzione e gerarchia, la norma e il contenuto dello spirito religioso, l'energia assoggettata alla norma, misurata e contenuta da quello ».

« Il punto fondamentale del conflitto fra ortodossia e modernismo sta tutto qui, in questo imporsi della Chiesa alla coscienza, o della coscienza alla Chiesa: della storia fatta, fissata, definita, alla creazione storica assidua: del Papa, in nome di un Dio esterno delegante, al Dio interno, non delegabile, che è nello spirito e nella coscienza religiosa ».

Dalle quali parole dovrebbe dedursi che il modernismo è qualcosa di assai più elevato e complicato che non i casi di alcune anime « capitate nella Chiesa, cercando altro »; — e ch'esso è immanente alla coscienza religiosa.

Ancora: — secondo il Murri, del modernismo riman vivo « lo sforzo tendente ad imporre alla coscienza religiosa cattolica il rispetto delle esigenze della vita religiosa, checchè ne pensino e comunque si conducano le autorità ecclesiastiche; contro di esse, e non contro il cattolicesimo ».

(1) Per la distinzione tra modernismo e moto modernista; e, in generale, per la più precisa comprensione di queste note, v. il mio *L'essenza del Modernismo*, estratto dai fascicoli luglio-sett.-nov.-dic. 1919 e genn. 1920 di *Bilychnis*, n. 23 della II serie.

Dalle quali parole dovrebbe dedursi, che il fatto centrale, determinativo, del modernismo è qualcosa di irriducibile a fenomeni estrinseci, superiore alle stesse condanne dell'autorità ecclesiastica; e che, dunque, il modernismo... non può esser morto.

Codeste intime contraddizioni del punto di vista murriano, debbono evidentemente riallacciarsi a un qualche fondamentale errore prospettico, per il fatto stesso che il Murri vi resta impigliato. E l'errore, com'è naturale che sia, sta alla radice stessa della sua interpretazione del fenomeno modernista. Quel ch'egli ci dà, come sostanza del modernismo, non è che intelaiatura di fatti, tramati sullo sfondo del grande conflitto dogmatico-religioso, o ad esso esteriormente connessi; non la essenza.

« Non è morto il modernismo, — afferma il Murri — ma l'illusione ortodossa del modernismo ». — « Nel modernismo il moto di liberazione e di rinnovazione religiosa, si è definitivamente liberato dagli ultimi pregiudizî di lealismo ortodosso ». — Ecco l'errore fondamentale! Il modernismo, invece, è tutto, e intero, in questa — sbagliata, o no, pel momento non discutiamo — *illusione ortodossa*: nella sua sincera volontà di lealismo ortodosso. Fuori di ciò, non v'è posto che per l'eresia o pel razionalismo: — per Lutero o per Kant.

Quel modernismo che preparerebbe « il cattolicesimo di domani, il concreto universale religioso, la conquista profonda dell'unità dello spirito », questo non è modernismo, nè Cattolicesimo, nè di

oggi, nè di domani; filosofia, bensì; o vero, fondamentale senso religioso, il quale può germinare in un ex cattolico come in un ex buddhista; ma è fuori, beninteso, dal Buddismo come dal Cattolismo, come da qualsivoglia religione definita.

In sostanza, esser cattolico-modernista implica una *fede* e una *dottrina*; — fede non cieca, e dottrina che cerca di costruirsi una sempre più intima coerenza logica; ma non tali, da distruggere la fede, o da spezzare la dottrina. Il Cattolismo è una pur *determinata* religione, ha purè una *sua* storia; nè, chi voglia ammodernare questa religione, può ignorarne la storia; anzi!

E quando il Murri afferma che « il modernismo, del quale abbiamo pianto la morte precoce è morto, non perchè era modernismo, ma perchè era ancora ortodossia », gli si potrebbe agevolmente ribattere che il modernismo, del quale egli crede di poter celebrare la vita, non vive; non perchè esso sia morto, ma perchè non ha mai vissuto, mai non essendo stato modernismo.

Per il Murri, in conclusione, il modernismo liberato dalla « illusione fugace — e cioè ortodossa — non può esser più un modernismo cattolico, nel senso ufficiale e corrente di questa seconda parola ».

Ma, sciaguratamente! non c'è altro Cattolismo fuori da quello « ufficiale »; e, conseguentemente, non può esserci altro modernismo cattolico, che... il modernismo cattolico! *Un modernista cattolico, fuori dal Cattolismo, è un controsenso. Che cosa*

egli vorrebbe e potrebbe ammodernare? Non la Chiesa cattolica, di cui si disinteressa, pel fatto stesso di esserne fuori. Sè medesimo, allora? Ma, codesta non è che la dinamica immanente dello spirito umano; che sempre si ammoderna, in quanto perennemente riscopre se stesso: il che, però, non è modernismo, riguardato come movimento specifico a una particolare dottrina; nè, molto meno Cattolicismo, in sè e per sè considerato; nè, dunque, modernismo cattolico, in nessun senso. Può concepirsi, ad es., un modernismo monarchico, al di fuori della sostanziale dottrina monarchica, in cui si voglia fare opera di ammodernamento?

A dimostrazione che il modernismo cattolico non fu vero modernismo, il Murri osserva ch'esso non fu eresia, nè scisma.

Ma, proprio per questo: perchè non fu scisma, nè eresia, perchè non fu, in quanto specificamente « modernismo », neppur misticismo, appunto per ciò esso fu vero modernismo. E se taluni modernisti restarono — come il Murri sembra lamentare, « sin quasi all'ultimo, più che dei critici, degli apolo-
gisti del Cattolicismo »: con ciò, essi attestarono nulla più che il loro genuino e coerente modernismo: — ch'è, sì, ortodossia e critica insieme; ma prima ortodossia, e poi critica; prima fede, e poi ragione.

L'errore, se mai, sta in quel *quasi*: nel significato d'incertezza spirituale attribuito ad alcune anime, oscillanti — non certo per leggerezza intellettuale,

ma per quel che ad essi appariva drammatico contrasto de' due elementi — tra la passione cattolica e la consapevolezza razionale. Così, che a un dato momento, l'apologista s'è trasformato in puro critico; il modernista nel razionalista.

Ch'è appunto il caso della più grande figura del criticismo cattolico nell'ultima lotta modernista: di Alfredo Loisy — e del Murri stesso.

Non è vero che nella Chiesa cattolica l'esperienza non si accumula, nè si continua, ma è sempre rifatta su tipi fissati una volta per sempre. (Questo è il punto, anzi, sul quale mi par meglio opportuno richiamar l'attenzione). Restia sì; — tanto restia, da poter apparire irriducibilmente immobile e inesoratamente ostinata, la Chiesa cattolica, sa, tuttavia, che arrestando il suo perenne adattamento mondano, arresterebbe anche la sua ragione di vita. E la sua storia, precisamente, è il suo sviluppo dottrinale, frutto del connubio del fondamentale nucleo cristiano con l'evolventesi pensiero umano; come il suo primo dogmatismo patristico fu il risultato della conciliazione, tra la tradizione evangelica e le costruzioni dottrinarie greco-alessandrine. Il modernismo, cioè, è insito al Cattolicismo; è il divenire necessario all'essere; così, come l'autorità cattolica rappresenta la coscienza del permanere dei valori religiosi, pur nello svolgimento mondano; coscienza, che se talvolta si fa rigida o aspra, non spezza però mai la linea dello sviluppo.

Questa è la fede del modernista: — la quale per-

fettamente s'inquadra — pur traverso a oscuramenti e dubbiezze che ne costituiscono il lato drammaticamente umano — nella fede di cattolico; questa è la sua caratteristica essenziale che informa e legittima le sue costruzioni dottrinarie (1).

Poichè, non può nemmeno convenirsi col Murri che il modernismo — la forma contemporanea di modernismo — non abbia negato nè insegnato nulla.

Certo, se per negare s'intenda un vacuo dissolvere, un violento abbattersi sulla Chiesa con spirito ereticale o beffardamente incredulo, si può dire, sì, che il modernismo nulla abbia negato. E si può anche riconoscere che una *dottrina* modernista, nel senso rigorosamente trattatistico della parola, non si sia avuta; non c'è, e non poteva esserci, un *corpus dogmaticum* assolutamente opposto a quello che la Chiesa ha tradizionalmente accolto, e difende. Ma — a parte la poderosa costruzione filosofica del cattolicissimo Blondel, efficacemente divulgata da' suoi ammiratori e discepoli, primo il Labertonière — chi può misconoscere che *L'Evangile et l'Eglise*, del Loisy, per limitarci al libro più fattivo e documentario, non contenga gli enunciamenti di una nuova visione della dogmatica cattolica, alla luce dello sviluppo del pensiero filosofico e critico?

(1) « Il modernismo è la preoccupazione di conciliare con l'adesione alla Chiesa i risultati della critica filosofica e storica; lo sforzo di tentare una interpretazione del fatto religioso, e dei dogmi cattolici in particolare, non contrastante con la tradizione e l'insegnamento della Chiesa da un lato, e con la filosofia e la scienza dall'altro ». V. il mio cit. *L'essenza del modernismo*, p. 11.

Nè vale la possibile obiezione, che lo stesso Loisy, insoddisfatto dell'opera sua, o disperando di farla valere, abbia ufficialmente abbandonato il Cattolicesimo. Il Loisy razionalista e critico non può distruggere il Loisy modernista e credente. *L'Evangile et l'Eglise* resta: e nessuno può ipotecare l'avvenire dello spirito e dell'idea religiosa.

III.

Se non che — ed ecco dove la dolorosa contraddizione dell'anima murriana direttamente si riverbera nella sua concezione dottrinariala — l'errore del Murri si fa più evidente, e in un certo senso si aggrava, quando, dopo seppellito, al modo che abbiamo visto, il modernismo cattolico, d'improvviso ne riafferma la vitalità, sotto la spinta della sua nostalgica passione religiosa, e sto per dire... cattolica! « Il modernista che fu cattolico rimane non solo religioso, ma cattolico, in quanto egli rivendica la religiosità cattolica viva di oggi, contro le forme morte della religiosità cattolica di ieri »; e — personificando, secondo il suo metodo, le sue vedute teoriche — attesta, a conforto, che il Loisy e il Murri, pur dopo le scomuniche e l'ufficiale straniarsi dalla comunione cattolica — perseguono, l'uno il suo compito di critica religiosa, l'altro di propaganda religiosa nella democrazia.

Orbene, occorre insistere che codesto *murriano* modernismo « che non può morire », non ha più

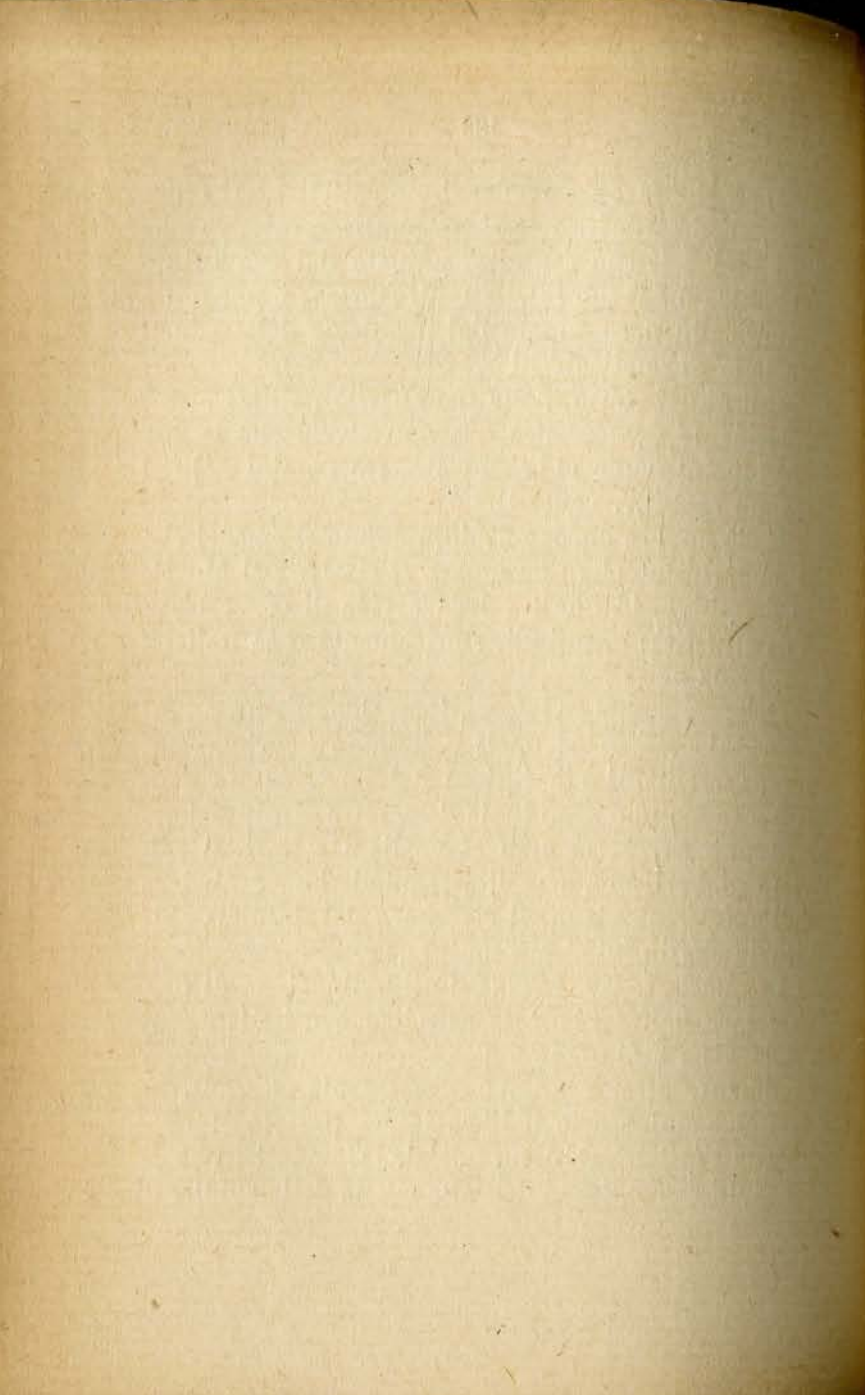
nulla a che fare col modernismo cattolico? Il Loisy fa, ora, della critica storica semplicemente, se pur religioso è il suo soggetto, guidato dal suo istinto di critico e dal suo intelletto di storico; e per nulla appare più preoccupato dal problema della conciliazione dogmatico-critica.

E il Murri stesso, nella sua attività politica e singolarmente democratica, — non rivela che la sua passione di uomo *politico* retto, tra uomini politici troppo spesso... contorti.

E ciò appare ancor meglio, quando si osservi che il modernismo che non muore si risolve pel Murri, in definitiva, in una « esigenza viva di concretezza e di attualità; e, quindi, storicamente cosa italiana e romana ».

Orbene, codesta violenta inserzione di un carattere etnico, e in particolare italiano — viceversa, i rappresentanti più insigni del modernismo contemporaneo non sono italiani — altra significazione non può avere, se non si voglia ricalcare il più vieto giobertismo, che il personalissimo esplodere dell'anima murriana, il riverbero del dramma spirituale che in lui si è compiuto.

In questo senso, in quanto illuminazione di una singolare figura di prete cattolico e d'italiano, di modernista e di uomo politico, che non può troppo facilmente esser scordata o trascurata, il capitolo da noi esaminato, e il libro intero per ciò che riguarda l'attività cristiano-sociale, riesce di particolare interesse e degno dell'attenzione dello studioso.



VI.

(ADRIANO TILGHER).

La Crisi Mondiale ⁽¹⁾.

Apparso in *Democrazia Cristiana* (Bologna, 1921).

Il saggio fu in seguito riprodotto varie volte, intero o in parte, in giornali e riviste.

(1) A proposito del volume *La crisi mondiale* di A. TILGHER, Bologna, Zanichelli, 1921.



LA CRISI MONDIALE.

I.

La « crisi » di cui il Tilgher indaga gli elementi — con un'acutezza, diciamolo subito, e una facoltà di comprensione, che fanno di questo libro uno tra i più impressionanti documenti del nostro sconvolto periodo — non è quella che si esprime nella guerra mondiale; ma quella, più profonda e insieme più vasta, di cui la guerra non fu, per così dire, che una mostruosa escrescenza bubbonica: — *una crisi d'epoca.*

Qualcosa, sul finire di questo millennio ricolmo di eventi e di rivolgimenti, grava e opprime, come un velo troppo carico. C'è qualcosa di più oscuro, che la stessa sciagura per cinque anni abbattutasi sul vecchio mondo; che investe tutti, vinti e vincitori, in uno spasimo più disperato che quando, ne la trincea, s'attendeva l'attimo fatale! per cui agli stessi vincitori, par necessario strillare: vittoria! vittoria! — e s'ergono, infatti, stupenda

ironia! i novissimi militi della Vittoria... — per téma che l'ombra di una sconfitta, non d'armi ma d'idee, non di corpi ma di spiriti, travolga tutti nel suo fosco sviluppo.

Come nelle vecchie tragedie, alla fine cade la maschera all'eroe; e appare la smorfia del commediante: che ha fame, — letteralmente.

La maschera che, secondo il Tilgher, la stessa vittoria ha strappata, è quella del Diritto, della Giustizia, della Libertà dei popoli e di tutti gli altri sonanti *ideali*, che furono luce a milioni di soldati e ragione del loro olocausto.

La guerra d'idee s'è risolta in una mostruosa competizione d'interessi; il trionfo della Giustizia, nella sopraffazione della forza; il diritto della Ragione, nella ragione del diritto: e cioè, ancora della forza, che lo crea e disfà a suo arbitrio.

La crisi è più forte, che non la consapevole irruzione dei ministri dell'Intesa; più forte, che non il disperato assolutismo statale dei Germani; più forte, che non tutte le male volontà coalizzate dei parassiti dell'umano dolore. Non le colonne soltanto piegano; ma scricchiolano le basi su cui poggiano. Sentiamo che si spalanca il vuoto: — si ha il ghiacciato senso dell'abisso.

Il grido dell'umanità colpita s'alza violento; ma,

invece d'un urlo tragico, scoppia un riso demoniaco. Contro i percuotitori della sua fede, essa si ribella, scagliando le frecce del suo sarcasmo.

II.

La nostra età, costituitasi coll'89 sui diritti della Ragione Eterna, dopo il vertiginoso balzo storico che caratterizza l'Ottocento, appare turbata dalla stessa sua corsa; come quegli che, disperatamente correndo, dimentichi la mèta cui tende: — alla fine, trova un angiporto. Tornare indietro? ridicolo; andare avanti? impossibile —. Tra questi due ponti spezzati, tra due estremi egualmente assurdi, il torrente umano gergoglia minaccioso, e straripa.

Rovesciati tutti gli iddii, scoperti i volti celati dalle maschere delle vecchie leggi, nessun nuovo iddio rinasce dai frantumi; nessuna nuova legge compone il disperato anarchismo degli spiriti.

La Borghesia trionfatrice s'era drizzata di contro al *Medievalismo*, in cui assommava tutti i mali; alzando il fatidico faro della modernità, in cui accentrava ogni bene. Di qua la luce, di là l'oscurantismo; di là il diritto storico che uccide il volere, di qua la Ragione, che crea il volere.

Ma quale sciatta delusione, ohimè! la Dea Ragione!

Quali stridenti disuguaglianze nella *Eguaglianza*! quale più grave oppressione nella *Libertà*! quali più

vaste e fratricide lotte nella *Fraternità*! E tuttavia, lo stesso storicismo, che alla immobile Ragione degli enciclopedisti e degli scardinatori del passato, aveva opposto la ragione immanente nella storia; concependo la libertà dello spirito, non come un assoluto diritto di nascita, ma come una conquista nella vita e della vita; lo stesso storicismo, secondo il Tilgher, volge ora al suo fatale tramonto.

« Tutto ciò ch'è reale è razionale; tutto ciò ch'è razionale è reale »: la celebre formula hegeliana aveva assunto valore di legge assoluta.

Ma, sotto l'apparente cristallina limpidezza di quella formula, si celava una ben strana ambiguità: la più catastrofica rivoluzione, e la più cieca reazione, possono egualmente restarne giustificate. A lungo andare l'equivoco si spezza, e il tempio di Giano svela il suo segreto.

Come, infatti, lo storicismo fu « la filosofia storico-politica della borghesia rivoluzionaria diventata conservatrice », così il riformismo è « la pratica di quella stessa intuizione del mondo e della vita, di cui lo storicismo è la teoria »; in quanto « senza rinnegare il principio rivoluzionario donde era sorta, lo rende praticamente inoffensivo ».

È il regno del *Progresso*, il trionfo della *Dea Democrazia*.

Ma, dove conduce il progresso? qual'è il limite delle riforme democratiche? quale Dio Termine sorveglia i confini di chi ha, contro chi non ha; del tutto contro il nulla? Il proletariato avanza;

ogni vittoria è sicura ragione di prossima battaglia; l'oggi è sempre vigilia del domani. Impossibile arrestarne la corsa, se questo è il principio che ne regge l'essenza.

E allora?

Ed ecco che «Democrazia e storicismo, le due più conclamate conquiste del secolo passato son battute in pieno».

«La civiltà dell'Europa, quale l'antichità greco-romana, il Cristianesimo ed il Germanesimo l'hanno plasmata, tramonta nelle fiamme e nel sangue».

Vinca *Spartaco* (in cui il Tilgher simboleggia la triplice dei servi: Russia, Germania, Giappone); o Leviathan (la triplice dei padroni: Inghilterra, America, Francia); vincano le plebi comuniste o il pescecannismo borghese, è sempre un'ondata barbarica che travolge la cultura, il più puro vanto della nostra civiltà.

Come, superata l'estrema muraglia e rotto ogni freno di militare disciplina, l'impeto degli assediatori s'abbatte contro la città stremata, a selvaggiamente predare e distruggere; così, su questa disperata *catarsi*, travolte ogni fede e ogni legge, s'avventa la violenza della plebi straccione o straricche: cieche avide, incommensurabilmente bestiali.

È la rivolta degli schiavi, senza l'anima di *Spartaco*.

È la stupida rivolta di chi non sa, nè vuole; nè può sapere e volere alcuna cosa, se non disperatamente e pazzamente godere, senza alcuna luce di spirituale letizia.

È la corsa al piacere, allettata, stimolata, coltivata ne' modi più assurdi.

La folla s'insegue e si accalca: e non sa, e non può gioire; ma si stordisce; « cinematografo, letteratura cinematografica, stampa gialla a grande tiratura formano il torrente fangoso e furioso, che precipita verso l'abisso la nostra civiltà peritura ».

Tramonta un'epoca.

Germinerà una nuova, più alta intuizione del mondo e della vita? Il Tilgher ama sperarlo. Ma quale essa sia per essere è il segreto dell'avvenire.

A noi non è dato vedere che le bieche fiamme dell'incendio; e sogguardare a l'osceno baccanale degli schiavi ubriachi.

Moritur et ridet!

III.

Le spese di questa tragicomica rappresentazione, per una di quelle squisite prese in giro di che si compiace, argutamente spiando di tra le quinte della storia, la Divina Ironia — una sorta di *Deus ex machina* del dramma tilgheriano —, le sta facendo la piccola borghesia — animale ibrido e pro-teiforme, destinato ad essere quel che sdegna di parere, e a parere quel che le è negato d'essere —;

quella stessa piccola borghesia (presunta) intellettuale, che all'edificio della società capitalistico-borghese portò pietre e calcina, e dette l'ingegno de' suoi capimastri. Ed è rimasta incastrata tra i pilastri del tempio in rovina.

La guerra ha brutalmente svelato la sua grottesca situazione.

Devotamente democratica o fervidamente nazionalista, per la Patria o per l'Umanità, si buttò nella guerra con slancio di fede affannosa, profondendovi la sua passione, e lasciandovisi sprofondare. Stretta tra ricchi borghesi e proletari, è il caso di dire che tra i due litiganti il terzo ne busca.

E se non vuol languire per fame, non le resta che gittarsi nel vortice delle lotte proletarie — essa, ch'è il più autentico e pietoso proletariato — e tentar di porsene alla testa.

In sostanza, il Tilgher fa suo l'ammonimento di Marx: che il proletariato dovrebb'essere l'arma materiale del pensiero, e il pensiero l'arma spirituale del proletariato.

Ma gl'impiegati, ma i professori così disperatamente medi, ma i maestri che non sono, ohimè Maestri; ma i ragionieri, che non sono la stessa cosa che..... ragionatori; tutto codesto fior fior di piccoli borghesi non sono, Dio permettendolo! *il pensiero...*

Per mio conto, credo che la piccola borghesia sia malata, non d'intellettualità, ma di quella *mediocrità* ch'è peggiore d'ogni incultura; che mentre basta a gonfiare gli animi nella presunzione del sapere, non basta a far che umilmente e veramente si sappia: — belletto, e non sangue rosso!

Tutte le false idee dominanti, tutti i rigonfi pasticcii, tutte le goffe devozioni, come tutti i vuoti *me ne frego*; i gretti moralismi, come i romorosi immoralismi, tutta, insomma, la mentalità accademica, retorica, formalistica, ch'è la tabe più intimamente roditrice dello spirito italiano, è patrimonio indiscusso della piccola borghesia, il frutto più puro delle sue elucubrazioni... filosofiche e delle malinconie... artistiche!

Così, che, quando si parla di intellettualità e di lavoro intellettuale della media borghesia — oh! ufficiali *calamaio*, oh! *calamaî ufficiali*... — si arriva a una sì grottesca figurazione da rasentare la più schietta comicità...

IV.

Il Tilgher non s'arresta a notomizzare la cancrena sociale; si sforza di segnarne la diagnosi. Impresa arduissima; in cui, se non sempre il velo è squarciato, tuttavia, per quella sua ammirevole facoltà di porsi subito al centro degli eventi, di ogni problema riesce sempre a toccare il cuore.

Sullo sfondo di questa decrepita civiltà il Tilgher pone quasi due mostri, che la reggono e, insieme, la schiacciano: — la *Statolatria*, che ingoia e sopprime ogni attività individuale; e il *Capitalismo*, che, scagliando gli uomini in una fosca gara di arricchimento, spegne in loro ogni alito di umana idealità; anzi, la stessa coscienza d'uomo.

Sovra la civiltà della Saggezza — *della qualità* — s'è abbattuta la civiltà della potenza, della *quantità*. All'orgoglio della rinuncia e del disprezzo delle cose, che fu vanto e rovina dell'ellenismo, la civiltà borghese oppose l'orgoglio della volontà attiva, e del possesso delle cose. Di là l'asceta, di qua il politicastro; di là il deserto, in cui si pensa, e non si scrive; di qua il giornale, in cui si scrive... e non si pensa!

« Per due secoli, esclama il Tilgher con frase incisiva, l'uomo ha cercato il riposo sull'ala del vento ».

« Si produce, non per il bisogno, ma il bisogno è stimolato dalla produzione ». Il capitalismo « persegue la ricchezza con lo stesso slancio con cui il Medioevo persegue la salute eterna ».

Volontà di ricchezza nei singoli; volontà di potenza negli Stati.

Dal '70 al '14, l'Europa simile al *Rex nemo-rentis*, ha vissuto sotto l'incubo di un fatale conflitto.

Il Tilgher ne attribuisce la fatalità ad un triplice errore; che, viceversa si amava esaltare quale su-

prema arte di governo: diplomazia segreta, equilibrio delle Potenze, pace armata.

Ma l'origine prima sta nello Stato nazionale, che il Tilgher identifica, in sostanza, con lo Stato nazionalista; in quanto, egli dice, la logica interna del suo principio lo trascina a diventar imperialista.

Non sento di poter concordare su questo punto.

È verissimo: in Italia, il rifiorire della coscienza nazionale, opera di pochissimi e semi ignorati o trascurati precursori, fu brutalmente soffocato tra le spire di una sciocca baldanza imperialistica, che a un centimetro di territorio avrebbe sacrificato la memoria di Dante.

Ma ne resta teoricamente legittimata la identificazione del Tilgher?

Stato nazionale implica semplicemente la coscienza dell'essere di Nazione, il suo consapevole inserirsi nel dinamismo delle forze mondiali, non come cellula sparsa, ma come attività organica; e non calpestando l'umanità, anzi, ravvigorendola e sforzandosi d'inverarne un'espressione più alta. Ogni organismo, se non vuole inaridire, deve perennemente ricostituirsi e, quindi, contrastare.

Ma il contrasto, — con organismi analoghi, naturalmente — non implica distruzione; anzi, accoglimento.

La civiltà è suono vano, se non s'incarna nelle espressioni di vita di un dato popolo: e c'è stata la civiltà assira, e greca, e romana ecc.; espressione, ciascuna per un dato periodo storico, del massimo rigoglio della umanità.

Sviluppo concreto, dunque, ma *spontaneo*; rigoglio di vita *interiore*, che assimila e comprende: non impone o sovrappone.

(Accenno, non altro).

Stato nazionalista, invece, è il predeterminare, in certo senso, la mèta alla attività nazionale; non adeguando l'espansione alla effettiva capacità di espansione, ma questa violentando in quella.

Umanitarismo e Nazionalismo, così, sono sullo stesso piano di astrattezza antistorica e antiumana; quello prelimitando il volere nazionale, questo preillimitandone il potere; il primo sconfiggendo *a priori* la Nazione, il secondo imponendole, egualmente *a priori*, una vittoria che non ha conquistata.

Di qui, per logica conseguenza di una falsa premessa, il Nazionalismo è tratto alla posizione, anzi alla imposizione, di tutti i suoi postulati più noti e caratteristici: l'imperialismo, l'oltremarismo, il siderurgismo, la coltura intensiva del fenomeno bellico, insomma, non quale esplosione di una pienezza di vita, d'un rigoglio spirituale che cerca la sua via, e imposto per l'impulso stesso della volontà nazionale.

Di qui, la pretesa di un ordine interno *a qualunque costo*, — e non risultato, cioè, di una in-

teriore armonia, così da poter avere mano libera verso l'esterno; di qui il graduale identificare la classe borghese, e in modo speciale i gruppi direttamente interessati alla produzione bellica, con la Patria, fatta idolo, prima di essere sentita come Idea. Di qui, ancora, per il presupposto della santità della tradizione, della conservazione e del solito *ordine*, cui la religione offrirebbe insostituibile ausilio, il graduale disperdere l'iniziale anticlericalismo teorico, in un pratico filoclericalismo, fino a compromettere, con la scusa dei vantaggi « contingenti », il supremo vantaggio della esistenza nazionale.

Di qui, insomma, il suo guardare al di là dei confini, prima di rendersi conto, se i confini — voglio dire l'unità spirituale — sien costituiti; la sua pretesa d'imporre, sempre e dovunque, la « civiltà italiana », prima di preoccuparsi di costruirla.

È, ancora, la *civiltà di potenza*, imposta e sovrapposta alla *civiltà di cultura*.

Tutto ciò è vero. Ma, ripeto, giustifica la condanna che il Tilgher fa dello Stato Nazionale, anzi, della Nazione *tout court*, il suo assoluto asserto, essere ormai « persuasione universale che allo spirito moderno lo Stato Nazionale sia troppo angusta prigionia »? giustifica il suo nostalgico risguardare al Medioevo, che, sia pur nell'unità di lingua dotta, di filosofia, di religione, fu nondimeno di dispersione e livellamento di spiriti?

È problema, questo, ch'io affido, non alla *persuasione universale*, di cui la mentalità aristocratica del Tilgher può certo ridentemente impippiarsi; ma al suo acume di indagatore solitario e penetrante.

V.

C'è un sottinteso protagonista in queste pagine, che a una superficiale lettura potrebbero apparire materiate di perfetta oggettività; c'è un sottinteso protagonista, che scalda del suo commosso alito ogni frase, che soffre della condanna ch'è indotto a lanciare, che ride nel riso della Divina Ironia. E il protagonista è l'autore; non in quanto scrittore e critico; ma in quanto *lui*, Adriano Tilgher, persona viva, che opera e si dibatte nel gorgo in cui l'umanità sta per esser travolta.

Egli non racconta, agisce; il suo libro, prima che una storia, è un dramma. Scettico il Tilgher? così può apparire; così egli stesso talvolta si compiace atteggiarsi. Ma, da sotto la sua arguta personalità di critico, che maneggia le vicende sociali con disinvolta eleganza e sottile ironia, spunta, chi ben guardi, la fronte pensosa del filosofo; meglio ancora, dell'uomo. Ci si accorge che lo spirito di questo « scettico » è tormentato dalle più aspre battaglie interiori; che una preoccupazione ultramon-

dana supera e coinvolge in lui qualsiasi mondana occupazione. Guardate più a fondo la sua personalità, studiatela anche oltre queste pagine, in altri volumi recentissimamente usciti, e troverete che da Plotino a Miguel de Unanuno, la sua attenzione è attratta dalla filosofia che si fa misticismo, dalla letteratura ch'è specchio di spirituale tormento.

È perciò che il suo stile è così aderente al pensiero. Non lo si sorprende mai a *voler* colorire, a cercar la frase. Anche quando il suo straordinario senso critico trabocca in una facondia simpaticamente «meridionale»; anche quando appare lo sforzo di conchiudere le vicende sociali in dottrine determinate, di incasellare i fatti in certi schemi preferiti; anche quando il filosofo, insomma, si sovrappone al critico, è sempre *l'uomo Tilgher* che si dibatte in quello sforzo di costruzione e di conclusione, che cerca affannosamente una luce tra le ombre della vita circostante.

Nè il Cattolicismo, immiseritosi nei confini nazionali; nè lo Stato, soffocatore dell'individuo; nè la nazione, anacronismo stridente; nè gl'ideali di democrazia e di rispetto dei popoli, brutalmente irrisi a Versailles; nè il bolscevismo, impervio alla coscienza occidentale: nulla di tutto ciò può alla mente del Tilgher rappresentare una diga, una guida, una tavola di salvezza.

Si guarda attorno per cercare un ramo saldo e attaccarvisi, e riannodarsi al gran tronco umano: e trova il vuoto.

È un solitario; ne soffre, e pur nel suo intimo ne gioisce.

Simbolo di quella sempre più rada e squisita nobiltà intellettuale, di quei peregrini dello spirito, che, impotenti a opporsi alla oscena cavalcata dei novissimi adoratori di Baal, si raccolgono, pur lontani o ignoti tra di loro, in una sorta di spirituale *coenobium*; e compongono quella «generazione dell'esodo» che — come il Tilgher felicemente figura — va «penosamente attraverso il deserto, ravvolta tutt'intorno dal nembo oscuro», va dolorante e smarrita, e guarda «la colonna di fumo e di fuoco che procede innanzi a lei, conducendola verso una ignota terra promessa, di cui solo i suoi figli contempleranno le rive».

Ecce homo...



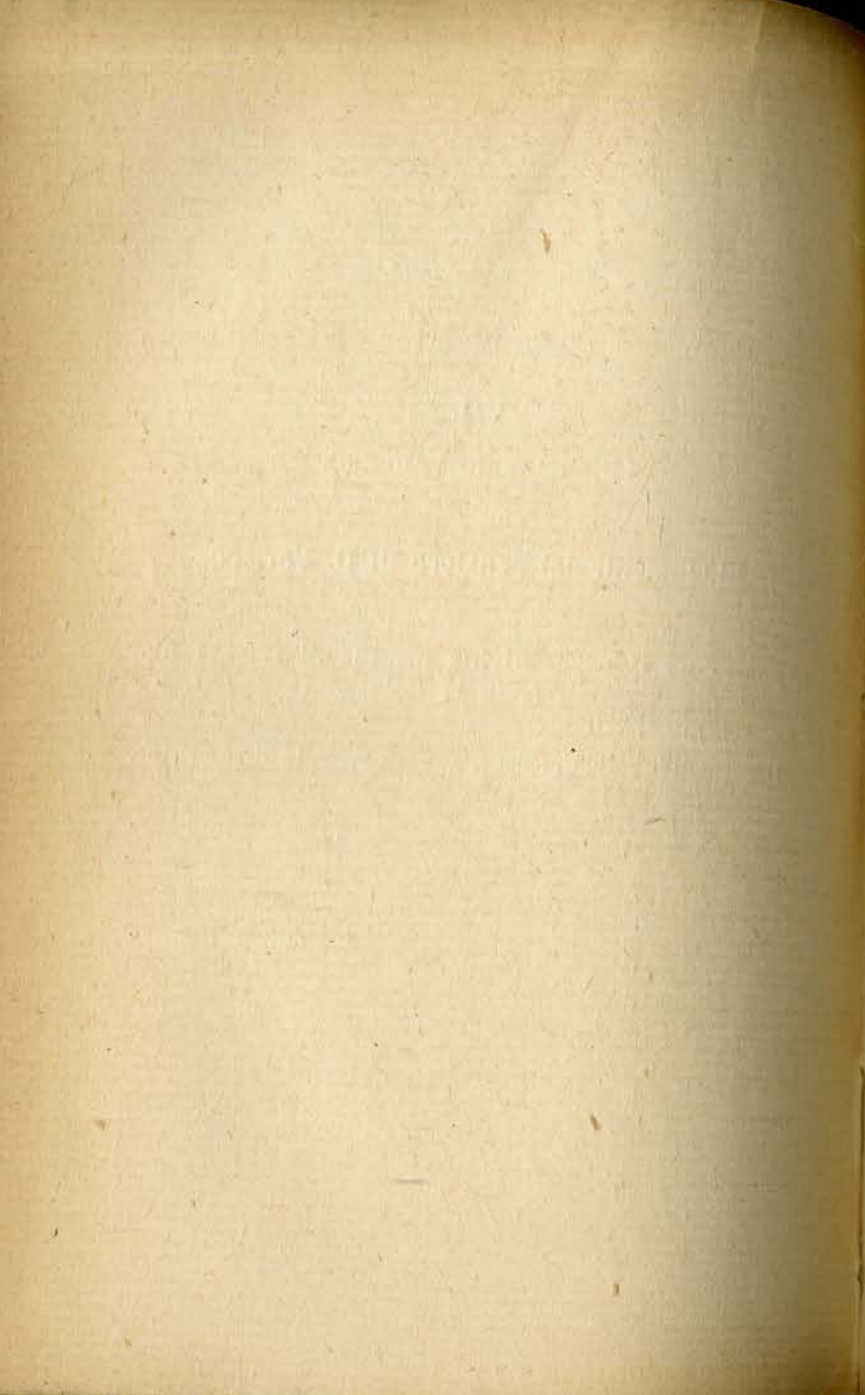
VII.

(BERNARDINO VARISCO).

Lineamenti del pensiero di B. Varisco.

Apparso ne l'*Arduo*, Rivista mensile di Scienze filosofiche e storia, edito in Bologna (Fasc. XI, novembre 1921).

Il saggio fu in parte riprodotto, a varie riprese, in diverse riviste.



LINEAMENTI DEL PENSIERO DI B. VARISCO.

I.

Bernardino Varisco è un pensatore pressochè ignoto al grosso pubblico italiano. Giunto alla completa maturità del pensiero e degli anni, egli — dato che ne dividesse il rammarico — non potrebbe neppur ripetere l'invettiva di Schopenhauer al popolo tedesco, quando il popolo tedesco finalmente si accorse di Schopenhauer: «io non perdonerò mai di essere stato ignorato per quarant'anni»; poichè l'Italia, specie quella ufficiale — non s'è peranco accorta di Bernardino Varisco: o non se n'è accorta nella misura e nel modo, cui egli ha diritto. Che se voi azzardate di citare il suo nome in un gruppo di sedicenti studiosi, il banale pudore impedirà che vi confessino d'ignorarlo; affermeranno anzi con elegante disinvoltura, di «conoscerlo»; ma per poco che voi scalfiatate l'epidermide del loro sapere, constaterete immantinenti che la presunta conoscenza del Varisco va poco più in là del nome, e del titolo di qualche sua opera.

E come molti, ad es., «conoscono» il Croce, traverso all'articolo mensile che il *Giornale d'Italia*

ricava dalla sua *Critica*; così, non pochi del V. han letto soltanto qualche serrato articolo da lui pubblicato in alcun raro quotidiano che siasi degnato ospitarlo; nè manca chi opini trattarsi d'un pubblicista, ch'è anche professore d'Università; poco più su, poco più giù dei tanti *rastignac* che deliziano il colto pubblico italiano. Naturalmente non manca chi abbia letto il Varisco. Ma, proprio il V. non è di quelli autori che si possano agevolmente leggere, con immediata soddisfazione e profitto del lettore.

Il Varisco bisogna studiarlo (1).

Leggere e studiare son due cose che non di rado fanno a pugni: si legge troppo ai nostri giorni, e si studia troppo poco. Gente che, preso un libro, (che ne valga la pena, si capisce), si proponga di penetrarlo, di servirsene, non come soddisfacimento di una curiosità letteraria e dilettautesca, ma come strumento di reale conoscenza, di elevazione spiri-

(1) Cito un episodio caratteristico: Una persona di buona volontà ebbe ad affermare, non ricordo più in quale rivista, doversi stimare il V. il più insigne pensatore dell'Italia moderna. Orbene, a documento del suo asserto, citava il V. di *Scienza e Opinioni*, addimostrando, non solo di ignorare la creazione posteriore del V., per la quale egli s'aderge davvero all'altezza di grande filosofo; che, anzi, costituisce uno stacco risolutivo dal pensiero di *Scienza e Opinioni*; ma di non possedere, neanche, alcun criterio di misura; poichè se il V. si fosse arrestato al *Scienza e Opinioni*, nessuno, che non fosse un banale piaggiatore o un miserevole intenditore, avrebbe il diritto di esaltarlo quale massimo pensatore dell'Italia contemporanea.

tuale; di codesta gente, tra il mondo della « varia » cultura, non è facile trovarne.

Si ha fretta: il mercato librario vomita ogni mese centinaia di libri e libricoli, che ogni persona dabbene si stima in dovere di sfogliare.

Le « novità » assillano il colto pubblico, per il quale restano, e resteranno, sconosciute novità i capolavori eterni di ogni secolo e d'ogni popolo, del pensiero e dell'arte.

— Hai letto il tal libro? Conosci l'autore tal'altro? —

È delitto di lesa moda culturale rispondere, che no. — E i giovani, si sa, amano seguire la moda; leggono, straleggono... e ignorano che sia studio! Così, ogni cervello diventa un piccolo « *Larousse* » ambulante, una specie di « ufficio notizie », incapace di orientamento su tutto, perchè di tutto male informato (1).

Di codesto misconoscimento del pensiero e del valore del V. si possono addurre due ragioni.

La prima deve ricercarsi, appunto, nella perinsigne leggerezza e superficialità delle classi cosiddette colte; nella stupefacente indifferenza del popolo

(1) Io non condanno che non si conosca questo o quello scrittore (v. in proposito più oltre); condanno che si voglia far pompa di conoscerlo contrariamente al vero; e, subordinatamente, che ci si attardi nella filosofia da bancherelle, invece che accostarsi ai grandi d'ogni tempo.

italiano, in generale, riguardo ai problemi dello spirito; sì, che a voler essere sinceri, quel certo disdegno che gli stranieri ostentano per la produzione filosofico-religiosa degli italiani, ha la sua ragion d'essere prima nella sistematica svalutazione o incomprensione degli italiani stessi (1).

In Italia, in generale, in fatto di questioni religiose, o si è supinamente devoti ai dogmi della Chiesa, o si irride stupidamente ai dogmi e alla Chiesa; — o ci s'impigrisce nella passiva acquisizione delle *summolae* e si giura su S. Tommaso (ora con assai più fervore di parte, e minore intendimento, che sette secoli or sono); o ci si gonfia del più stantio materialismo e si giura su Darwin e su Haeckel.

A differenza dell'Inghilterra e della Francia, a differenza specialmente della Germania, dove la filosofia e gli studi religiosi improntano di sè tutte le manifestazioni della cultura, e la estimazione del grande pensatore soverchia la cerchia delle università e dei cenacoli strettamente culturali; gl'Italiani sono usi conoscere i loro pensatori traverso ai facili critici dei quotidiani, o di riviste che sfruttano la fama di cultura.

Manca a noi, insomma, (manca si capisce, come elemento numericamente diffuso, e determinante nelle manifestazioni di vita della Nazione) un pub-

(1) Cfr. il mio scritto « Non si tratta di testi, ma di teste », in *La Nostra Scuola* e ne *Il Vomere*.

blico serio, lontano così dall'acquiescenza supina, come dalla meschina negazione, al quale l'opera dei grandi pensatori possa essere rivolta.

L'altro motivo consiste nel temperamento istintivamente modesto del V.; nella sua costituzionale incapacità a farsi valere, a inserire in qualche modo la sua *persona* nei dibattiti d'idee, nei contrasti di tendenza; a procurarsi quelli strumenti di lotta e di affermazione, che sono condizione necessaria per accreditarsi sul mercato dei libri e delle idee.

La sua umiltà — fatta di spontaneo desiderio di solitudine e di consapevole misura del proprio valore — se ne impone la deferente ammirazione a quanti sappiano accostarglisi; fa sì, però, che non facilmente si fermi su di lui l'attenzione del pubblico, avvezzo a giudicare le teste dal fracasso che riescono a fare.

I pochi che di Bernardino Varisco hanno, non lette, ma studiate le opere, non sono riusciti a sfuggire a un senso di sorpresa; come chi avendo avuto per gran tempo a portata di mano alcunchè di prezioso, lo scopra d'improvviso, e chieda a se stesso: come mai ignoravo?

E la solidità dell'edificio varischiano appare sempre più chiara, a misura che se ne approfondisca l'insieme, e se ne penetrino i dettagli.

II.

Bernardino Varisco nacque a Chiari (Brescia) il 20 aprile 1850.

Studiò dapprima a Pavia, e poi a Padova, dove si addottorò in matematica. Parve infatti al suo spirito che nella matematica, meglio che in qualsiasi altra scienza, si componesse la sua brama di sapere ordinato e preciso.

E per più di un trentennio insegnò matematica nelle scuole del Regno, in una quasi perfetta oscurità del nome, in un'austera solitudine intellettuale, intento alle cure della scuola e della famiglia.

Ma il suo spirito vegliava.

Non ho modo di ricostruire l'intimo dramma intellettuale che deve aver travagliato l'animo del Maestro, prima di accogliere una opposta concezione della scienza, e della sua funzione nel sistema generale della conoscenza.

La sua inesausta passione pel vero, l'ansia di scoprire la ragione ultima delle cose, lo slancio religioso della sua anima, quel suo arguto *démone* dell'autocritica, che con unghia sottile scalfiva incessantemente per entro il suo spirito, turbandolo e sospingendolo, facevan sì ch'egli sempre più a disagio si accomodasse nei duri schematismi, nel formulismo spietatamente rigido della matematica.

La scienza positiva, la quale non può presumere che alla conoscenza delle cose sensibili, a cogliere della realtà gli elementi, astraendoli dal tutto, non poteva a lungo soddisfarlo.

Quella stessa esattezza di risultati, quella stessa conchiusione di formule e precisione di dati, che in un primo momento dovevano averlo attratto, a poco a poco, per la necessaria limitatezza in cui l'indagine era costretta, dovevano sospingerlo a tentare più vasti confini.

Dovette accorgersi, a un certo momento, che la strada scelta, e per anni diligentemente battuta, per giungere alla scoperta del vero, per soddisfare alla sua ansietà di sapere, non solo non soddisfaceva alle esigenze fondamentali del suo spirito, ma le comprimeva; non solo non l'aveva condotto alla scoperta del vero, ma non poteva condurvi. Momento tragico nella vita del Maestro, come nella vita di ciascun uomo; il quale, fattosi consapevole che l'indirizzo dato al suo pensiero, verte su di un asse spostato, combatte, ha la forza di inerzia abitudinaria, il comprendibile, e, stavo per dire, legittimo attaccamento a ciò di cui si fece nutrimento e vita, che si difese e si amò; è l'imperativo categorico della propria coscienza intellettuale che impone *l'incipit vita nova!* E la passione filosofica, che sempre lo aveva più o meno posseduto, si fece predominante.

Non si riesce a svellere d'un colpo dal proprio spirito il nutrimento che da anni e anni s'è tra-



sformato in nostro succo vitale. Insoddisfatto delle scienze positive, il V. rimaneva però nell'ambito di quel positivismo filosofico che allora, pontificante Roberto Ardigò, dominava pressochè incontrastato in Italia.

Pubblicò, sotto l'influsso della corrente positivista, ma apportandovi notevoli contributi di osservazioni originali, e tuttora valide, alcuni volumi, tra i quali i più notevoli sono: *Scienza e Opinioni e Dottrine e fatti*.

Finchè, presentatosi al concorso per la cattedra di filosofia nella Regia Università di Roma, ne riuscì vincitore.

Il senso di maggiore responsabilità che a lui veniva dall'assunzione a insegnante universitario — il quale deve, « non farsi de' seguaci, ma preparare de' dotti, de' pensatori coerenti » (1) — gl'impose una severa revisione di tutta la sua indagine precedente. È da intendersi: non si trattava di un dovere *professionale*; il V. non compie la revisione perchè, e in quanto, professore; non dubito di affermare ch'egli sarebbe egualmente giunto alla sua nuova posizione intellettuale. Lo spirito non può essere compresso, nè liberato, per virtù esterna.

Vi era, tra l'altro, un elemento che particolarmente lo sospingeva, e che io amo credere essere il secreto turbamento della sua vita intima: l'ansia religiosa. La coscienza del mistero, di un mondo

(1) Cfr. *I Massimi Problemi*, pag. 239.

che sfugge alla positività della indagine scientifica, nel senso comune della parola; il progressivo preponderar nel suo spirito dei problemi massimi, che sempre hanno turbato e spinto al raccoglimento le anime più elevate e pensose, non potevano lasciarlo contento al *quia* positivistico.

Il pensiero filosofico del V. è così strettamente connesso al problema religioso, da riuscire impossibile scindere i due atteggiamenti.

Tutta la sua attività filosofica, del periodo determinante in ispecie, è il tentativo di tradurre in termini logici il suo tormento religioso; oserei, anzi, dire che il segreto della sua insoddisfazione, del suo perenne affaticare lo spirito nella ricerca del vero, sta nella sua ansietà religiosa.

Essere *ex veritate*: tener, cioè, sempre lo spirito vigile e pronto ad accogliere le illuminazioni, fu la sua preoccupazione costante.

Così, saggiando le sue ricerche al vaglio di una spietata autocritica, opponendo instancabilmente sè a se stesso e, insieme, rivedendo e riaccogliendo con mutato animo i risultati dell'indagine moderna, volgendosi specialmente a quegli che nel pensiero italiano aveva segnato l'orma più vasta, Antonio Rosmini (e al quale, stretto tra seguaci e avversari egualmente meschini e soffocatori, l'Italia non ha ancora dato il meritato riconoscimento) (1), egli

(1) Il V. non è, val la pena di notarlo, un rosmينiano, come non è leibniziano. Come egli concepisca il discepolo abbiám visto:

avviò la sua mente verso tutta una nuova concezione dell'Universo, e del posto dell'uomo dell'Universo; — e presentò poi il frutto delle sue lunghe meditazioni (qualcuno doveva forse pensare che l'uomo — arrivato — si adagiasse omai in placido ozio accademico!...) in un libro che resterà fondamentale nella storia della moderna filosofia: *I Massimi Problemi* (2).

Con un atto di sincerità intellettuale che lo pone di colpo fra le grandi figure degli eroi del pensiero, egli — pur nascondendoci l'interno travaglio che l'aveva condotto al nuovo punto di vista, esplicitamente dichiara l'opposto orientamento filosofico raggiunto: — il periodo positivistico era decisamente sorpassato.

Quelli che erano abituati a conoscere un V. positivista, quasi meccanicista, dovettero, o avrebbero dovuto, disingannarsi.

Il libro fu accolto infatti con sorpresa, se non proprio con diffidenza, dalle due parti che in Italia si contendevano il dominio del pensiero: gli uni esasperati per la presunta defezione, quasi la filosofia si potesse disciplinare con le leggi dei partiti politici; — gli altri restii a riconoscere il superamento, per quella certa forma di pigrizia intellet-

per gli altri, come per sè. Sulla sua prima formazione filosofica influirono il Cantoni e, specialmente, il Bonatelli.

(2) Libreria Editrice Milanese, 1910. Dal volume che immediatamente lo precede, ancora in sostanza ispirato al positivismo — *Dottrine e Fatti*, Pavia, 1905 — eran corsi dunque circa sei anni.

tuale, cui duole scomodarsi da posizioni omai famigliari, spostando il casellario distribuito nel proprio cervello.

Ma nessuno, che non avesse partito preso, poteva misconoscere la nobiltà della sua coscienza, l'onesto sforzo intellettuale compiuto. — Amare la verità al disopra di noi stessi, — è più facile predicarlo, che praticarlo. Prima che l'Italia, l'Inghilterra (che ha tradotto in magnifiche edizioni le sue opere più recenti) — vecchio mal vizzo, costoso della nostra patria, di aspettare dall'estero la consacrazione del valore dei propri figli, — espresse, a traverso uno dei suoi più autorevoli critici, il Taylor, il giudizio che da lungo tempo non era uscito un libro «in cui le conclusioni veramente vitali della filosofia fossero discusse con tanta cognizione, con un giudizio tanto sano, con tanta originalità» (1).

Il libro era seguito a qualche anno di distanza da un altro, che toglieva il titolo dal grido rinnovatore di Socrate: *Conosci te stesso*; in cui la dottrina era chiarita e sviluppata, con riguardo speciale a determinate questioni (2).

(1) In *Mind*. Il Taylor consacra al Varisco un lungo articolo nel « The Britanica Iear Book » for 1913 (Section Philosophy, London, 1913).

(2) Stampato nel 1912 dalla stessa Libreria. I. V. ha poi chiarito in molteplici saggi, note e articoli, il suo pensiero fondamentale, e certi speciali punti di vista.

III.

Non è qui il caso di accennare, neppur fugacemente — anzi perchè dovrei farlo troppo fugacemente, — al pensiero varischiano, e ai risultati della sua indagine.

Io ho pochissima fiducia negli *abregés* e *resumés* dei sistemi filosofici. La filosofia non è cosa da dilettranti. Per contro, il diletterantismo, se può, fino a un certo punto, tollerarsi, ad es., nelle arti belle, riesce esiziale in filosofia; dove un pensiero, una teoria, un sistema, o si penetra nella sua essenza — o si snatura. Il superficialismo filosofico, per cui le idee diventano ideologie; i principî, dommi; i metodi personali di ricerca, schemi inflessibili di passivo mimetismo; al quale si riallacciano così le più accese fanfaronate del politicantismo orecchiante, come le miserrime aberrazioni del metodismo scolastico, ha da essere spietatamente sradicato dal suolo italiano, se si vuole costituire un pensiero italico, — e cioè, italianamente umano — davvero libero e potente. Il sapere non è cosa, di che ci si possa «informare», nè acquistar nelle chiacchiere da caffè o per le colonne dei quotidiani, o nei circoli e circoletti di «varia» cultura.

Il sapere è *conquista*: aspra, tenace, personalissima: tanto più reale possesso, quanto più aspra e tenace conquista.

Perciò, non c'è altro modo di conoscere il V. che... conoscendolo: e cioè, studiando i suoi libri.

Più opportuno stimo, invece, delucidare alcuni equivoci che si sono andati via via diffondendo, e stranamente accreditando, sul pensiero e sull'opera del V.; fiducioso che quella specie di preventiva dissodazione del faticoso terreno, oltrechè disperdere singolari pregiudizî, spinga il lettore volenteroso a conoscere *ex integro* il pensiero del Maestro.

E, prima di tutto, mi par utile sfatare la taccia di *difficile*, ormai consacrata per la sua filosofia.

Ecco: se per difficoltà s'intenda quella che è intrinseca all'indagine filosofica, e alla natura specifica dei problemi affrontati dal Varisco, i libri del V. sono realmente difficili; come è difficile, a cagion d'esempio, il *Timeo* di Platone.

Ma, se per *difficile* vuole intendersi lo stile particolare al V., il suo metodo d'indagine, il suo peculiare modo di porre e di analizzare i problemi, la sua lingua filosofica, — sembrami allora di potere affermare che niente c'è di meno esatto; anzi, di assolutamente errato (1).

Non di rado è capitato anche a me di non riuscire a penetrare, alla prima o magari alla seconda lettura, qualche concetto, qualche pagina. Ma novantanove su cento ho dovuto constatare che l'in-

(1) Per intenderci: c'è una sostanziale differenza tra la difficoltà di capire il Varisco e quella di capire, ad es., *La dottrina della Scienza* di FICHTE; in cui la difficoltà, non di rado, sta nella oscurità dell'autore stesso, nel contorcimento dello stile.

comprensione dipendeva, non da effettiva oscurità del concetto, ma dalla mia inadeguazione ad esso, da una mia non ancor matura riflessione.

Gli scritti del Varisco, dettati in uno stile serrato, preciso, e, insieme, compiutamente euritmico, che ne rende cristallinamente il pensiero, non han dovizia di immagini rutilanti che abbagolino gli occhi, nè di parole sonore che molciscano gli orecchi; abbondano, invece, di esempi così incisivamente efficaci e pronti, da valere talvolta come una vera e propria illuminazione.

Intelletto speculativo altissimo, il lettore disattento, o poco adusato all'indagine filosofica, non può certo agevolmente seguirlo nelle sue analisi; ma, una volta assuefatti ai gusti, dirò così, del padron di casa, ci si muove con agilità, ci si sente a perfetto agio.

Difficile, adunque, sì; ma per chi ama il facile; per chi prende il libro di filosofia come un qualsiasi romanzo, a scopo di onesto divago, o come informazione « professionale ».

Tra gli appunti più comunemente rivolti al V., va notato quello che vorrebbe fare di lui un pensatore distaccato e personale, nel senso ch'egli non tenga nel dovuto conto, nella ricerca del vero, dei risultati dell'indagine moderna, post-kantiana ed

hegeliana singolarmente; che, in sostanza, egli trascuri la storia della filosofia.

Appunto assolutamente infondato; e che solo gli orecchianti di filosofia, (*male interpretando critiche, sia pur discutibili, ma dettate da pensatori poderosi*), — usi a riconoscere le tracce dei «precedenti filosofici» e a giudicare della conoscenza delle fonti, dai riferimenti dell'autore e dalla copia delle note, — possono formulare. Il V. effettivamente ha, può dirsi, aboliti nel testo riferimenti e note; non solo per non appesantire i suoi volumi, ma per la buona ragione che i suoi libri, appunto, non sono destinati a quei cotali egregi orecchianti o leggiucchiatori; bensì a intenditori e studiosi; suppongono cioè un lettore bene informato, e capace di discernimento e di critica.

Se è vero che, a differenza, per es., del Gentile e del Croce, i quali costruiscono la loro speculazione sulla scuola tedesca, e singolarmente sullo Hegel (vivificandolo, si capisce, colla indubbia originalità del loro pensiero) il V. si riattacca alla più schietta tradizione italiana (1), è altrettanto vero che il più modesto studioso, per poco che mediti i suoi libri, constata facilmente, come a fondamento della sua indagine sia tutto il pensiero che lo precede; come nessuno dei risultati della critica

(1) Con ciò non intendo far questione di gretto nazionalismo filosofico, nè menomare in alcun modo, il valore altissimo dei due neo-hegeliani; a' quali, e al Gentile specialmente, io devo molto della mia formazione intellettuale.

filosofica, — pur se quel pensiero e quei risultati, com'è naturale che avvenga in chi vuol esser, non un ricopiatore, ma un ricreatore, siano riguardati con occhio personalissimo — egli abbia trascurati o, soltanto, non adeguatamente valutati.

IV.

Alla osservazione precedente si riattacca quest'altra:

Il V., si dice, non ha *un sistema*; non risponde in modo compiuto alle domande che agitano il lettore pensoso, intorno ai più gravi problemi dello spirito e dell'universo; e neppure a tutte quelle che egli stesso, traverso alla sua indagine, formula o spinge a formulare; anzi, non risolve nemmeno il massimo problema: l'esistenza o meno di Dio, come tale; cioè la sua trascendenza.

L'osservazione, presa così com'è nella sua formulazione estrinseca, può apparire non priva di fondamento.

Ma, a ben guardare, nel presunto difetto si nasconde il merito più nobile del Maestro.

Il V. non vuole assumere atteggiamento di profeta, di ispirato rivelatore di un mondo negato a' semplici mortali.

La filosofia non consiste pel V. in una serie di cerchi concentrici, ciascuno escludente, invece che risolvente, l'altro; in un inane sforzo di tentare

l'intentabile; in una slacciata successione, come se la pensa il vulgo, di teorie, di dottrine, di sistemi, ciascuno de' quali neghi o si sovrapponga all'altro; ma non consiste, neanche, in un corpo chiuso di dottrine dogmatiche, in una specie di gnosi occulta, in una scoperta risolutiva benignamente donata al lettore, al quale altro non resterebbe che umilmente accogliere e credere.

La filosofia non è che il tentativo di raccapezzarsi fra gli elementi e i fatti che accadono in noi e intorno a noi; e i quali, vivendoli noi nella loro particolarità, ci appaiono staccati e privi di ordine. La filosofia cerca di ordinare, appunto, gli elementi nel sistema, e ordinar questo nella sua unità e nella sua relazione con la pratica.

L'Universo va studiato anche nei suoi elementi, non c'è dubbio; perciò ci sono le scienze: e perciò l'umanità ha compiuto un perenne processo di diversificazione, che s'è risolto, in sostanza, in un processo di chiarificazione.

Ma bisogna tener presente che la diversificazione, piuttosto che a una esigenza della realtà, come tale (che è, e resta inscindibilmente una) risponde a una esigenza del soggetto conoscente, a una nostra comodità di studio.

Le scienze, oltre la critica *ab interno*, la quale, portata già in buon punto dal Galilei, è ormai di pacifico dominio, son sottoposte a una critica generale (alla quale non ha badato, ad es., lo Spencer); in quanto il loro campo è necessariamente

frammentario, ciascuna astraendosi dal tutto, e vietandosi, quindi, una qualsiasi conoscenza del tutto, come tale: ch'è assoluta concretezza, cioè unità.

Il chimico può studiare la sua materia, e scoprirne le leggi, con relativa indipendenza dalle leggi della fisica e della fisiologia.

Il fisiologo può prescindere dalle leggi fisiche, ed il fisico dalle relazioni puramente logiche.

Ma, per poter dire che cosa chimica e fisica e fisiologia valgano nella economia generale dell'universo, occorre guardarle nell'insieme, di cui son parti; così come, per poter stabilire il mio compito ed il mio valore, non in quanto musicista, poniamo, o medico o sterratore, ma in quanto uomo, non basta che io mi rifaccia al mio mestiere od ufficio specifico, e commisuri il mio valore dalla bravura di medico e dalla forza di sterratore, in rapporto ad altri uomini dello stesso mio mestiere od ufficio; ma mi riguardi uomo tra uomini: e l'insieme degli uomini riguardi nei rapporti con l'universo.

Per comprendere ed accrescere il mio valore di uomo, per rendermi conto del posto che può spettarmi, io debbo riaccogliere e riassumere l'esperienza degli altri uomini, come tali; oltre che dei medici, dei costruttori, ecc.

Noi, cioè, costruiamo il nostro sapere sul sapere altrui: sempre. Costruzioni « originali » nel senso di *ex novo*, non se ne danno: *nihil sub sole novi*, neanche in filosofia.

Noi respiriamo il sapere altrui, come l'aria che ci circonda.

Cotesta costruzione sul sapere altrui, la attuiamo traverso alla esperienza di un certo numero di fatti che accadono in noi, e intorno a noi. Osserviamo, cioè, un duplice ordine di relazioni: temporanee ed extemporanee; possiamo prendere conoscenza dei fatti, da un lato; e rendere esplicito l'ordine che è nei fatti, dall'altro.

Noi possiamo, per ciò che riguarda quest'ultimo punto, formulare delle leggi non necessarie, cioè induttive, in quanto abbiamo delle aspettative; il che significa appunto rendere esplicito un ordine temporaneo dei fatti. Non si può vivere fuori di un ambiente, le cui aspettative non siano in generale esatte. Che questa o quella aspettazione non si verifichi, non distrugge l'esigenza generale. Se questa esigenza generale venisse meno, vale a dire, se non potessimo in nessun modo ricavar delle leggi dall'accadere, noi ci muoveremmo a tentoni, come ciechi; la vita dell'universo non troverebbe in noi nessun'eco.

Se alcuno domandasse: com'è che l'uomo ha quest'attitudine a rendersi esplicito l'ordine delle cose? — si potrebbe rispondere che, parallela a questa, dovrebbe porsi l'altra domanda: com'è che c'è un ordine *nelle cose e delle cose*?

Vale a dire, che la razionalità per la quale l'uomo scopre le leggi della natura, è *la stessa razionalità che regola la natura*.

È costitutivo dell'uomo rendersi esplicito l'ordine delle cose.

Anche l'animale ha delle aspettative, ma non se ne rende conto; ha come noi un'esperienza, che sommariamente gli serve per soddisfare più agevolmente a' suoi bisogni, ma non la ordina; cioè: non ne scopre le leggi. L'uomo invece:

- a) ha un'esperienza;
- b) è quella esperienza;
- c) è unità della propria esperienza.

L'esperienza non ci sarebbe se non ci fosse l'unità.

L'unità è quella che è, in grazia degli elementi: e viceversa; questo determina la necessità estemporanea: l'esserci, cioè, di relazioni puramente logiche che prescindono dalle leggi dell'accadere.

Traverso codesta esperienza può giungere l'uomo alla conoscenza dell'assoluto, dell'Uno?

Il conoscere, quando non si disperda nella frammentarietà degli elementi, è sempre vera conoscenza. Ma, evidentemente, l'esperienza di cui io sono l'unità, non è tutta l'esperienza; vale a dire non è tutto il reale.

Non si tratta, è da intendersi subito, di una seconda edizione del *noumeno* kantiano; di un larvato o temperato agnosticismo. Non c'è una realtà *inconoscibile*, sottoposta a quella che il nostro pensiero o i nostri sensi — e, cioè, ancora il nostro pensiero — percepiscono. Niente è sottratto al dominio del pensiero umano. Ma, il pensiero umano si concreta nel pensiero individuale; anzi, di singoli indi-

vidui, ciascuno dei quali non esaurisce, nè potrebbe esaurire, per proprio conto, lo scibile. « Eliminare, così il V., dalla cultura la frammentarietà, e dalla vita i contrasti, è impossibile; sarebbe del resto un sopprimere la cultura e la vita » (1).

L'accorgermi che io faccio (non è il caso di insistere su questo punto fondamentale) degli altri (cioè, di soggetti analoghi a me, ma che non si identificano con me), m'impone di ammettere che ciascuno di essi compie una esperienza che non s'identifica, neppur essa, con la mia, ma ch'è alla mia certamente analoga e, in certo modo, la completa.

La conoscenza progredisce traverso alla esperienza di tutti i singoli, di cui ciascuno è insieme riassunto ed elemento, sintesi ed analisi, soggetto ed oggetto.

La morte individuale ferma il pensiero del singolo; e noi empiricamente diciamo che abbiamo il suo pensiero compiuto.

Ma lo spirito, che non muore, non si conchiude, nè conchiude il suo processo; perennemente indaga e perennemente riscopre.

Fuori di dubbio, anche in filosofia si attuano conquiste: la realtà è gradualmente penetrata e spiegata; ciascun pensatore vi contribuisce per la sua parte. L'atteggiamento del nostro pensiero, rispetto ai massimi problemi, è certamente diverso, e di gran lunga più elevato, che quello, ad es., dei platonici o degli scolastici; ma non per questo possiamo pre-

(1) V. *Programma di lavoro*, in « Riv. di Fil. », anno X, fasc. I-II.

sumere di averli, una volta per sempre, risolti. L'umanità procede a fatica, traverso a deviazioni, — che a volte paiono ritorni — verso un progressivo più alto grado di conoscenza; la quale, per quanto non compiuta, è *reale conoscenza*.

Per ciò che riguarda il massimo problema — al quale convergono tutti gli altri: la trascendenza di Dio, e quindi l'immortalità dei singoli, il V. pone la questione in questi termini:

— Stabilito che l'immanenza è necessaria al sistema dell'Universo — e le indagini del V. non tendono in sostanza che a questa dimostrazione — è possibile, o no, che l'Uno, oltre le determinazioni della realtà fenomenica dei concreti, abbia determinazioni sue proprie, trascendenti codesta realtà; e per le quali viva, dunque, una *sua vita* personale; e i concreti non rappresentino la necessità di determinarsi, ma la consecuzione di un fine, l'attuazione di un disegno prestabilito?

Il V. inclina a credere che sì; ma la sua onestà intellettuale, aliena da ogni affrettata soluzione, gli impone di dire che gli elementi di cui egli dispone (di cui, in sostanza, è lecito aggiungere, attualmente dispone la scienza filosofica), non permettono una soluzione razionale del problema.

(Il suo intimo aderire alla soluzione trascendente è più tosto un atto di fede, che una conquista dottrinale) (1).

(1) Non mi pare, quindi, renda con esattezza la posizione del V., il Caviglione, il quale parlando dei MM. PP. in « Rassegna Na-

Questo il nucleo dottrinale del Maestro; nel quale, dunque, con mirabile esempio di quel senso di eutritmia, così alieno da estreme illazioni, caratteristica costante del genio italiano, si contemperano, così il concetto del reale progredire del pensiero, traverso i tentativi che ogni mente e ogni secolo compiono per risolvere e superare il precedente — come la coscienza dei limiti relativi che alla indagine di ciascuno sono imposti; a ben guardare, anzi, i due punti di vista non soltanto non si elidono, ma si risolvono in uno solo.

Il concetto del progredire del pensiero, infatti, non potrebbe accordarsi con quello di un risultato definitivo dell'indagine filosofica.

Il pensiero è *divenire*; come potrebbe, dunque, fissarsi nei risultati, quali essi siano?

Anzi, a rigore, in filosofia non possono esservi *conclusioni*. Ogni risultato diventa, in realtà, spinta a nuova indagine; ogni sistema è posto a fondamento di un altro, di cui sarà la risoluzione effettiva, e che a sua volta prepara gli elementi per la nuova costruzione.

zionale » affermava che il V. tra le due ipotesi dell'immanenza e della trascendenza, accetta la seconda. Per ciò che riguarda l'immanenza del divino nell'universo, il V. non formula un'ipotesi, costruisce una dottrina quanto mai consapevole. La posizione del problema della trascendenza, non è come se si dovesse scegliere tra essa e l'immanenza, quasi il V. ammettesse la possibilità di rifiutare la seconda. L'immanenza nel sistema varischiano è fuori di discussione: si tratta di scoprire se accanto ad essa, o sopra di essa, sia possibile la trascendenza.

V.

Anche si dice, che il V. resti in fondo un positivista, un matematico. La qualifica di « matematico » che per lunghi anni è stata la sua attribuzione ufficiale, contribuisce, per forza di abitudine, a rassodare in alcuni l'opinione, che la sua dottrina sia un rivestimento matematico della filosofia, o perfino un rivestimento filosofico della matematica.

Si sa bene che, per certuni, tra filosofia e matematica c'è meno che un passo...

Orbene: se per *matematica* vuole intendersi chiarezza di idee, logicità di dimostrazione, precisione di parole, allora sì che la filosofia del V. è perfettamente matematica!

Ma se, per contro, si sostenga che il V. ammette, che, in sostanza, i problemi della matematica son quelli della filosofia; che anche la matematica, come la filosofia, indaga le origini delle cose, le loro connessioni razionali oltre che causali; che insomma il V. resti nell'ambito delle scienze positive e del positivismo; allora l'obbiezione è talmente ridevole, che solo una pertinace ignoranza o un'insigne malfede possono suggerirla.

Il suo concetto di filosofia, che dianzi mi son sforzato di chiarire, lo prova all'evidenza.

La cosiddetta filosofia scientifica non trova, anzi, un avversario più risoluto che il V. Si direbbe che

in certe ferree confutazioni si ritrovi la passione del convertito. Per lui, ripetiamolo ancora, la matematica come qualsiasi altra scienza positiva, riguarda l'astratto, cioè il particolare, mentre la filosofia riguarda il concreto, cioè l'Uno.

Nessun rapporto sostanziale di reciprocanza esiste fra i due ordini di conoscenze.

Ogni residuo o parvenza di meccanicismo e positivismo è in questo modo superato.

L'atteggiamento del V. rispetto al positivismo ed al meccanicismo, collima con quello dei Neo-Hege-
liani (1): e questo convergere delle due correnti più rappresentative del pensiero italiano contemporaneo nella critica al positivismo, in tutte le sue svariate gradazioni, ha ingenerato la più efficace reazione allo pseudo-scientifismo psicologico, al normalismo che opprimeva, e per gran parte opprime ancora, la scuola italiana.

Su questa base è fondata la nuova Pedagogia; — nuova in quanto antichissima, in quanto radicantesi nel più fondo dello spirito umano; chè si

(1) Il V. ha esplicitamente trattato in varie occasioni il problema dei rapporti tra le matematiche e le scienze positive, e la filosofia. (V. Resoconto del Congresso di filosofia di Bologna). V. specialmente *Quelques réflexions sur l'application des mathématiques à la physique* (in « Revue de métaph. et de mor. », t. XVIII, n. 5, 1916), che così si conclude: « La physique étudie l'expérience extérieure, en la considérant comme une donnée sans en rechercher les conditions de possibilité. Par conséquence, le problème de savoir si une réalité existe en elle-même, n'est pas un problème de physique ».

abbarbica alla più schietta tradizione de' grandi Maestri, oscurata e falsata dal non sullodato scien-
tismo e normalismo — la quale toglie appunto il
suo più vitale nudrimento dalle opere di Giovanni
Gentile e di Bernardino Varisco (1).

(1) Così appare in parte giustificato il giudizio del V. stesso che
tra la concezione sua e quella del Gentile il divario è più che altro
verbale. Ma solo in parte. Chè le dottrine de' due insigni pensatori
hanno, a mio credere, punti notevolissimi di differenziazione; al-
cuno dei quali determinante. C'è, può dirsi, identità di presupposti
critici, ma l'avviamento alla soluzione positiva dei massimi pro-
blemi resta sostanzialmente diversa.

Nota alla presente ristampa.

Dopo la pubblicazione di questo saggio — oltre il volume dei
« Discorsi Politici », raccolti dallo scrivente, ed editi dall'Istituto
Nazionale Fascista di Cultura, e le « Linee di filosofia critica » (di
carattere più propriamente scolastico, questo) — sono apparsi pa-
recchi articoli del Varisco, di particolare interesse, che preludono
al definitivo spiegarsi del suo pensiero in una concezione decisa-
mente immanente-trascendente, che troverà la sua compiuta deter-
minazione dialettica nel libro da tempo annunciato, « Dall'uomo a
Dio ».

Di quel libro, fervidamente atteso — il cui titolo ne costituisce
la sintesi più efficace e risolutiva — il Varisco segnò le linee sche-
matiche in un discorso ch'egli tenne nel dicembre 1925, in Milano,
inaugurando la sezione magistrale dell'Accademia Libera di cul-
tura e d'arte, fondata e diretta dallo scrivente.

Auguriamo che i motivi occasionali che hanno intralciato finora
la stampa del volume abbiano a cessare, e la cultura italiana abbia
senza indugio ad arricchirsi di quest'opera, che segnerà senza dub-
bio una data memoranda nello sviluppo delle dottrine filosofiche.

VIII.

(PIETRO ZANFROGNINI).

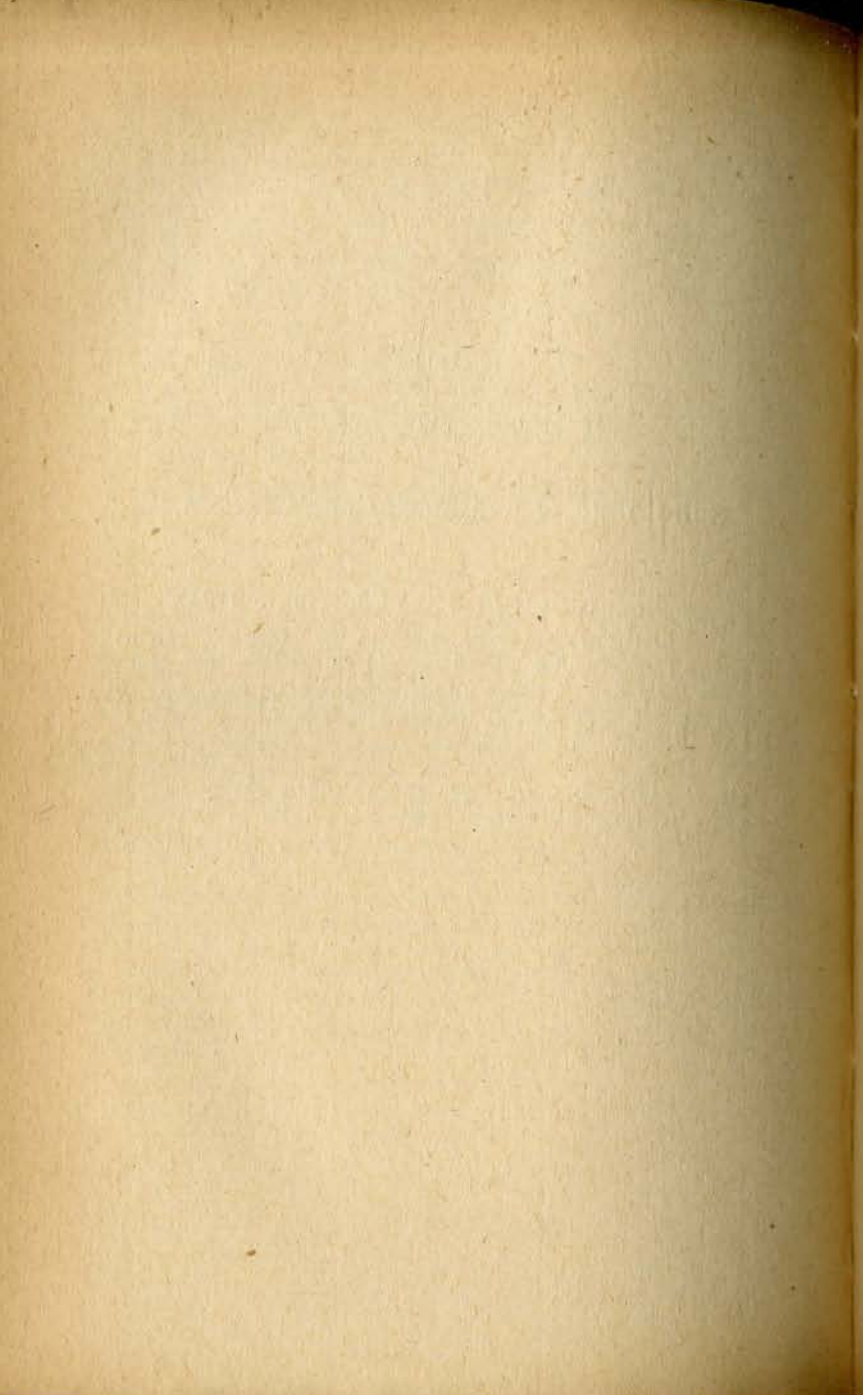
Sulle orme di uno spirito che si cerca.⁽¹⁾

Apparso in *Bilychnis* di Roma (novembre 1924).

Nei numeri successivi della stessa rivista apparvero sull'argomento, e riannodandosi alle pagine qui ripubblicate, una nota di risposta dello Zanfrognini e un articolo del Maresca.

Il problema merita, certo, una più profonda rimeditazione, ch'è tra i miei propositi più vivi.

(1) P. ZANFROGNINI, *Itinerario di uno spirito che ci cerca*, seconda ediz. completa. Firenze, Vallecchi, p. 215. L. 8.



SULLE ORME DI UNO SPIRITO CHE SI CERCA.

I.

Mi piace parlare dell'*Itinerario* di P. Zanfrognini con animo riposato, e col rispetto e la sincerità che l'autore mostra di saper meritare. Il libro a me piace, in quanto rivela un singolare «temperamento» di scrittore, che intende il pensiero come arte, e l'arte come pensiero. Per mio conto, sono arcistufto — pur avendone fatto, con l'aiuto di Dio, pochissimi assaggi — della dilagante letteratura più o meno *amena* o addirittura... *amenissima*, quando si gonfi d'un cotal buffo paludamento filosofeggiante; di tutti codesti celebrati *professionisti del libro*, per la maggior parte dei quali può giurarsi che riuscirebbero grandissimi scrittori se avessero qualcosa da dire. Lo Zanfrognini, indubbiamente, ha qualcosa da dire: ci dice di sè; il miglior modo questo, quando il sè valga una multanime pluralità — e S. Agostino, per non dir d'altri, ce lo documenta — per avvincerci con attenta meditazione.

E ci invita ad accompagnarlo nel viaggio ch'egli intraprende alla ricerca del suo spirito. L'invito è

quanto mai opportuno in tempi ne' quali la sbadata retorica misticheggiante del dopo guerra, col suo allegro bagaglio di gravi esami di coscienza, di svelte « andate » verso Dio, con relativi sveltissimi... ritorni; di conversioni che si risolvono in mirabili deformazioni — quando non si tratti di vere e proprie perversioni —, mai non s'è visto un più impudente mercato d'ogni cosa giusta e santa. L'invito è riuscito gradevolissimo a me, che ritengo nulla di più importante s'abbia a fare nel mondo, se non conoscere, o tentar di conoscere, se stessi. L'ammoneimento, d'accordo, è della più veneranda saggezza; ma quale altro esilio segna più immemorata condanna, che non quello della Saggezza? o quale altro atlante può vantare più fitta rete di vergini foreste, che non quello dell'anima?

II.

La preoccupazione dominante dello Zanfrognini è l'approfondimento del senso del divino: e Dio (nè so capacitarvi del vezzo di annotare il Nome augusto con lettera minuscola) costituisce il problema centrale della sua ricerca. Da ciò l'origine prima dell'interesse che suscita il libro; il problema di Dio, infatti, comunque lo si voglia intendere e riguardare, resta sempre il più formidabile mistero, radice d'ogni altro, contro il cui inesorabile velo invano si abbatte da millenni il pensiero umano;

e tuttavia, la nostra insaziata avidità di luce perennemente c'induce a tentare la scalata titanica.

Per lo Zanfrotnini, solo conoscendo se stessi si può conoscere Dio: « la scoperta di Dio è la scoperta dell'io »; così che lo spirito, cercandosi, cerca e trova, in sostanza, Dio stesso. « L'Uno è in ognuno ». Posizione codesta che, presa nel suo generico prodursi, è quella di tutto il pensiero moderno (e moderno soltanto?); il quale ha ormai indissolubilmente connesso il divino coll'umano, concependo Dio e uomo come termini non disgiungibili, se pure necessariamente distinti. Che cosa inserisce di proprio in questa visione la indagine dello Zanfrotnini? Appare chiaro che suo intento è, non propinarci una soluzione che non è, nè poteva essere, nuova; ma indurci a rimeditare con occhi più perspicui, traverso le sue tormentate analisi, il problema eterno e novissimo. Il suo merito maggiore, a mio modo di vedere, sta nell'approfondire l'esperienza umana del *Deus absconditus*, di tentarne una qualche più fonda connotazione, di meglio svelarne allo spirito i rapporti interiori, nelle sue viventi determinazioni morali.

Compito arduissimo, sempre.

Ma, alle difficoltà inerenti all'indole stessa dell'argomento, se ne aggiungono, nei riguardi dello Zanfrotnini, altre specifiche al suo orientamento di pensiero, e, vorrei dire, al suo particolare stato d'animo. Egli, intanto, riaffermato codesto generico interferire dell'elemento umano col divino, e vice-



versa, s'impiglia subito in una complicata serie di « definizioni », non legate in una coerente struttura logica, e spesso in intimo contrasto tra di loro. Per tutto il libro non si riesce a cogliere se la sua concezione del divino sia fundamentalmente trascendente, o immanente; se Dio esalti a sè l'uomo, o l'uomo si esalti a Dio. E gli attributi che egli, sulla scorta della più dogmatica tradizione, conferisce al divino, non diradano la fitta nebbia, nè sciolgono la sostanziale indeterminatezza. Nutrito di forti studi, e permeato delle correnti più determinatrici del pensiero moderno, egli si dibatte tra nostalgici richiami a dottrine rigidamente teologiche, e sottili allettamenti razionalistici; tra posizioni di solida ortodossia, ed altre di audace spregiudicatezza. Ma neppure la sua inserzione tra le odierne dottrine filosofiche si appalesa limpida e risoluta.

C'è, per quanto non decisamente sostenuta, una sua costante preoccupazione di opporsi alla sistemazione dottrinarìa dell'idealismo assoluto: e tuttavia, si possono riscontrare segni non dubbi d'un suo incauto incorrere nel più pieno di quella dottrina; incauto, appunto, perchè non frutto di una sua consapevole adesione, anzi, contro il suo più intimo repugnare. Il Gentile, e qualsivoglia dei suoi discepoli, potrebbero facilmente chieder ragione allo Zangroni del suo opporsi, cogliendolo in flagrante abuso d'attualismo!

Non è chiaro, ad esempio, in qual modo egli si opponga alla negazione del concetto di natura, che

è centro della critica idealistica gentiliana; nè mi pare troppo persuasivo il suo contrapporre uno spiritualismo assai indeterminato (si veda, ad es., il riaccogliere ch'egli fa la posizione più squisitamente francescana della nostra affinità con gli animali e le piante; esaltando quel che in S. Francesco era motivo esclusivamente poetico e sentimentale, a principio logico di consustanzialità) all'idealismo estremistico, se si voglia, ma rigorosamente preciso, del Gentile. Non si riesce a cogliere, nè il limite tra Dio e l'io, nè il fondamento che li unisce. « Dio è l'essere che inessera il nulla; ma noi siamo il nulla stesso che s'inessera ». « La realtà è non un finito, ma è ogni finito sfinitato infinitato ».

Dove — scivolando pel momento sul gusto dei giuochi verbali, cui con visibile compiacimento troppo indolge lo Zanfognini — si può osservare che, comunque, il giuoco si svolge tra concetti ancora da chiarire: Dio, l'uomo, il nulla, la realtà; e che, quindi, la costruzione del rapporto, nonchè illuminare i termini, ne resta essa stessa oscurata. Quando tu mi dici, infatti, che « Dio è l'essere che inessera il nulla », in nessun modo mi aiuti a raccapezzarmi, nella trama dei rapporti, se non mi abbia prima bene edotto, ad esempio, sul concetto di *nulla*; anzi, se sia possibile, e in che modo, concepirlo; o se, invece, il concetto dell'infinità di Dio, poniamo, non escluda persino la concepibilità della sua negazione.

Certo, il groviglio più folto in cui resta impigliata la speculazione odierna sta, precisamente, nella coscienza ch'essa ha preso della ineliminabile essenzialità dell'immanente; e, per converso, del non meno fatale risorgere della posizione del trascendente. Ma difetta allo Zanfognini la coscienza del dissidio stesso (1); e il suo frequente e indifferente trapassare dall'una all'altra posizione, senza avvertirne l'incongruenza, accresce, invece che attenuare, l'iniziale opposizione. Così, quand'egli mi dice che la vita è *un alfa che s'inomega*, io potrò magari notare un cotal gusto per le conclusioni rapide e immaginative: ma, francamente, per me, per la mia vita spirituale, non trapela nessun nuovo orientamento, nessuna favilla di luce. Egualmente, quando egli afferma che Dio Padre è potenza, Dionysos, mi par d'essere in diritto di chiedere perchè proprio con l'attributo di potenza debba qualificarsi Dio Padre; quasi che tutte le altre concezioni e personificazioni precristiane del divino ignorassero o lesinassero alla Divinità la qualifica di potenza; ed essa invece non si incentrasse e come abnegasse nell'amorosa paternità scoperta dal Cristo.

« Dio è il premio di una conquista » egli dice. E dice bene. Ma il conquistante — l'uomo — non

(1) La coscienza di questo dissidio, e la tenace, tormentata volontà di comporlo, costituisce, invece, il motivo centrale della speculazione di Bernardino Varisco; della cui dottrina non mi par di scorgere nessuna traccia, e me ne duole, nelle pagine dello Zanfognini.

vuol essere il nulla che solo Dio può inesserare; onde insorgerebbe, altrimenti, lo slancio per la conquista? E che valore avrebbe una conquista che si risolvesse in una totale concessione o, se si vuole, in esclusiva grazia divina? Inoltre: la conquista, per se stessa, quale valore implica? È conquista che l'io fa di sè? o di Dio in se stesso? in che rapporto, nell'atto in cui il premio si concede, è l'uomo con Dio? di qua dal divino, o di là dalla *humanitas*? E quando si attua il premio? Dio sta al traguardo o nel fervore col quale ad esso si tende?

Moltitudine di domande, le quali rivelano non solo, e non tanto, la intricata siepe di problemi tra cui procede l'indagine dello Zanfrotnini; ma anche, e soprattutto, il nostro fatale intricarci nella selva dei massimi problemi.

III.

Merita attenta considerazione lo sforzo che lo Zanfrotnini fa di inquadrare, universalizzandolo, il fatto cristiano nella complessiva visione cosmogonica; non valutandolo, cioè, come fatto storico accaduto, e quindi soggetto alla contingenza inerente ad ogni accadimento temporale; ma come qualcosa di necessario e intimamente connesso alla sistemazione logica del mondo, e alla sua espressione morale. Tuttavia, egli non può sfuggire al fondamentale artificio che quello sforzo implica, quando dal

campo teologico, in cui esso si legittima, vuolsi trapassare a quello logico.

Quando la mentalità ellenistica del Quarto Evangelista e dei primi Padri giunse a identificare nel *Logos* il Cristo vissuto e vivente, essa obbediva a bisogni ben determinati, e agiva sotto l'influsso della fede, la quale, pur esigendo una giustificazione razionale, imponeva di concludere l'edificio logico-dogmatico nelle linee essenziali della rivelazione cristiana. Ben diversa è la posizione spirituale dello Zanfognini, impregnata com'è di intellettualismo elleneggiante non solo, ma ben anche di pretto razionalismo moderno.

Sicchè, quand'egli ci dichiara che « l'intelligenza (purificata e amorosa) è Gesù, Dio in terra », noi restiamo perplessi; e incerti, se il suo cristianesimo sia esplicita adesione a un corpo di determinate dottrine religiose, o generico elemento della sua cultura; se si tratti di un semplice atto di fede, o se presuma, invece, di razionalmente spiegarlo.

Bene è vero ch'egli si sforza di conciliare la Fatalità greca con la Provvidenza cristiana.

« L'uomo si fa fato — così egli — volendo il suo fato. Solo così vince il suo fato ».

Pensiero robusto, e robustamente espresso.

Ma in codesta concezione, meglio che l'afflato cristiano, s'ha modo di avvertire quello greco, e stoico in particolare.

Epitteto, per non dire d'altri, non sentenziava

diversamente; obbedire a Dio è vera libertà: questo il succo più squisito della morale stoica.

Invero, la Provvidenza appare assente da un mondo, in cui il volere dell'uomo, se pure accetta, per suo eroico proponimento, qualsivoglia avversità, non può realmente e amorosamente volerla, ignaro com'è del perchè e del fine. Lo spasimo umano non è soppresso, ma solo austeramente contenuto. E l'interno dissidio, che lacerò l'anima stoica, vietando ogni passionale espansione, e imprigionandola nel suo cerchio ferrato, s'insinua pur anche tra le maglie della teologica corazza, di che lo Zanfrognini riveste il suo trepido ardore.

Malgrado il tono generalmente assoluto delle sue affermazioni, che indurrebbe talora a vedere nello Zanfrognini meglio un illuminato teologo, che un pensatore in cerca di luce, un filosofo, le onde ricacciate nel sottosuolo spirituale del suo animo fanno sentire, non di rado, il loro torbido rigoglio.

Più « si va oltre, più il mistero aumenta ».

Proprio così.

E codesta proposizione, che rivela il più intimo prodursi della sua angoscia spirituale, assume tutto il suo significato, non soltanto nella inquadratura del problema cosmogonico, ma anche, e specialmente, di quello morale.

La sua concezione del mondo, come un atto già tutto *ab aeterno* spiegato, è ricca, infatti, di conseguenze inquietanti.

« Tutto il futuro è passato », egli dice. E non si accorge che, riaccogliendo questa posizione classicamente greca, la storia è negata, l'*élan vital* soffocato, la libertà umana irrimediabilmente compromessa?

Se non solo ciò che è, ma perfino ciò che sarà è già stato, la vita non può dirsi creazione di valori, ma tutt'al più dispiegamento di una tela già tutta intessuta.

IV.

Come, in codesta concezione, può inserirsi l'atto morale?

Il suo fondamentale tendere alla concezione della immobilità dell'essere e, insieme, il deliberato proposito di aderire alle posizioni teologiche del Cristianesimo, convergono nella determinazione della fatalità del male; anzi, nella esplicita ammissione del peccato originale.

Così che l'iniziale monismo si scioglie, a poco a poco, in schietto dualismo: di qua l'uomo, di là Dio; di qua la natura, di là lo spirito; di qua tutto il male, di là tutto il bene.

E il groviglio, nell'interno del suo pensiero, si fa più fitto.

Risolto il male del mondo nel male degli uomini, come può darsene spiegazione, se gli uomini partecipano, o, per meglio dire, sono l'espressione di

quel divino, che lo Zanfrotnini aveva già affermato inerente al loro esserci? Si avrebbe, in sostanza, il divino contro il divino, si ritornerebbe all'eracliteo πόλεμος Πάντων μεν Πατήρ ἐστὶ Πάντων δὲ βασιλεύς; con l'implicita ammissione di un astrattissimo e super divino *Quid*, supremo giudice fra i due pur primordiali contendenti.

Che valore ha dire: « il mondo odia Dio: e per questo solo lo nega »?

Donde scaturisce codesta necessità per il mondo di odiare Dio? E se non da Dio — come lo Zanfrotnini nega — che ha creato il mondo, da chi allora? O forse il mondo, esso stesso, è Dio che si odia?

A nessuno, in realtà, e per nessun modo, può riuscir di spiegare codesta ontologica e cosmogonica necessità di odio del mondo.

Anche qui il nodo da sciogliere è tutt'altro che di tipo gordiano.

Dagli Eleati in poi il problema dei rapporti tra l'Uno e il molteplice, tra l'Essere Infinito e gli esseri determinati, ha sempre tormentato l'umanità; e nel tentativo di risolverlo si esprime il più squisito spasimo moderno.

Ma non mi pare che la soluzione possa togliere un pur menomo avviamento da codesta mistica intuizione dell'odio del mondo — e degli uomini — contro Dio.

Qual senso comprensibile, invero, potrebbe attribuirsi in questo caso alla parola « odio »?

Orgoglio smodato, parrebbe intendere lo Zanfrognini.

Nell'atteggiamento irriducibilmente prometeico dello spirito umano, nel suo percosso e pur sempre indomito ansito di luce, egli non vede che una torbida sollecitudine di autodeificazione, una diabolica insinuazione dello spirito del male di sconfinare dai limiti della umanità.

« Giacchè io non ti saprei fare — così, secondo lo Zanfrognini, grida l'uomo verso Dio — io affermo me stesso guastandoti ».

Che è piuttosto un fraseggiare elegante, meglio che un fondato principio di argomentazione!

Onde scaturisce, infatti, codesto peccaminoso appetito, codesto sconsigliato inturgidarsi dell'intelletto dell'uomo?

È connesso alla natura umana — risponde teologicamente lo Zanfrognini — è il suo *peccato originario*.

« Il peccato originale è il peccato che non si fa, ma che pure si eredita di fatto; noi non possiamo aver colpa, e tuttavia la colpa coi suoi effetti è in noi ».

Sostiamo, cercando di penetrare.

Gli uomini, adunque, possiederebbero, connessa alla loro natura umana e come mistica conseguenza del peccato originale, il carattere peccaminoso. Ma, se noi nasciamo nella colpa di Adamo, Adamo, a sua volta, nella colpa di chi mai egli nacque, e per quale peccaminosa eredità egli ebbe a peccare?

« Per l'effetto — risponde lo Zanfrotnini — di un peccato ancor più originale: il serpente ».

Non può negarsi che la questione non sia... ser-
pentinamente girata!

Ma *girata* soltanto, appunto. Chè un'obbiezione fondamentale ci si affaccia subito: in qual modo, se l'uomo è elemento essenziale dell'armonia dell'universo, può accadere ch'egli, operando male, guasti perciò stesso l'armonia dell'Universo?

Problema che i Greci e gli Eleati in modo particolare, sentirono possentemente, risolvendolo con una eroica negazione di ogni molteplicità, di ogni reale essenzialità del particolare e del transeunte.

E si noti, che l'inserzione della dottrina cristiana della grazia, cui mostra di aderire lo Zanfrotnini, complica squisitamente il garbuglio. « L'uomo, prima che operi, è già condannato od eletto, e quel che egli farà non è che ciò che egli è. La sua vita nel mondo non è che uno sgomitarsi di ciò che egli è in sè, occultamente agli altri e a se stesso... Tutto il futuro è passato ». Insomma: « C'è chi nasce Esaù, c'è chi nasce Giacobbe ».

Benissimo; ma come inserire, non dico il problema della libertà, ma del fondamentale *valore*, quando ogni comprensibile senso di responsabilità del proprio essere appare eliminato, ogni speranza di redenzione preclusa?

Per altra via, ma con egual risoluta assolutezza,

lo Zanfrognini viene ad incagliare tra gli scogli che serrano l'attualismo gentiliano (1).

Lo Zanfrognini ribatte, affermando che Esaù e Giacobbe meritano premio o pena, « non per quello che ognun d'essi fa, ma per quello che ognun d'essi è (e sempre in fondo a sè, nel fondo libero suo), sceglie d'essere ».

Par di cogliere, in queste parole, la eco del sommo tragico, da lui prediletto: che le colpe degli antenati si ripercotono sui discendenti, per quanto non colpevoli d'esser colpevoli.

Un fato più raffinato, dunque: che non solo ti spinge alla colpa, ma ti fa colpa del tuo gittarti nella colpa, dopo avertela irrefutabilmente imposta. Lo Zanfrognini, consapevole della difficoltà, si trincera dietro il baluardo della tradizione: che, cioè, Dio permette il male per meglio far rifulgere il bene; che Egli si serve di Giuda, per « compiere l'opera di redenzione ». Ma, ah! quale più fondo abisso ci s'apre dinanzi!

Che una sola anima si dannì, e sia pure per la salvezza di tutti: e in essa sola, e in eterno, la Giustizia Divina è soffocata.

La Giustizia Divina si trasformerebbe in tragica irrisione, se, per attuarsi, dovesse partire da un presupposto di suprema ingiustizia. A ben guardare,

(1) Per questo, e per altri punti del saggio, rimando il lettore alle precedenti pagine sul Gentile, e al citato « quaderno »: *Religione e morale nel pensiero di Giovanni Gentile*.

una suprema ingiustizia si cela nella presunta *giustizia delle maggioranze*; la quale, non giustizia, ma tornaconto mascherato di giustizia si rivela nel suo fondo.

E se può tollerarsi, o pur legittimarsi, codesto criterio ai fini della convivenza sociale e mondana, esso appare fuori da ogni possibile determinazione morale nell'ambito dei fini supermondani.

Per questo soprattutto l'uomo aspira al divino: per attuare il regno dei fini e della *giustizia assoluta*.

O non è forse questa fede che ci sostiene, pur quando ci sembri di brancolare tra la notte del disperato sconforto; che ci rende tollerabile il patire la indeprecabile ingiustizia degli uomini?

E non si deve a questa fede, profondamente incisa nelle carni martoriate dei primi seguaci, il prorompere vittorioso della primitiva coscienza cristiana?

Quale *libertà*, per contro, può attribuirsi all'uomo, quando si affermi la sua predestinazione al bene o al male?

« La libertà umana — osserva lo Zanfrognini — è tutta nella piena e incondizionata facoltà umana di risolversi per Dio o per sè; o meglio per sè con Dio, o per sè contro Dio. Negar ciò è negar tutto ».

Precisamente: negar ciò è negar tutto; ma, guardi bene a fondo lo Zanfrognini: da che parte è la vera negazione?

Chè, ha gustoso sapor d'ironia l'affermazione che l'uomo pecchi (nel concetto cristiano *peccare equi-*

varrebbe a perdere la libertà, con la possibile conseguenza di eternamente dannarsi) per provare la propria libertà!

Questo concetto acquista tutto il suo profondo rilievo solo in una concezione, dalla quale esuli del tutto il carattere di predestinazione o di grazia divina; in cui il concetto di storia, e cioè del farsi dello spirito umano, assuma una significazione palpitante, e valga come un'effettiva produzione di valori.

Ma, in codesta oscura vicenda d'inesorabile condanna per la natura umana, nessun libero respiro di gioiosa umana affermazione, e in nessun modo, può insinuarsi.

Un senso di cupo medievalismo pervade le pagine del libro; e, nonostante le frequenti dichiarazioni soteriologiche e la speranza di assorbimento nel divino, una fiera disperazione trabocca.

« Il fugace ci turba, perchè ci promette ciò che poi non mantiene... la vita ».

La vita non è dunque nella vita? non si dispiega essa vivendola, e vivendola in quel fugace, che non così fuggevole possiam pur significarlo, da non dover adombrare in qualche modo la specie dell'eterno, onde scaturisce?

L'eterno istesso, anzi, non possiamo altrimenti rappresentarcelo, e goderne, se non con le fondamentali connotazioni indelebilmente impresse in noi col senso della vita.

A che altro noi aspiriamo, infatti, se non alla

vita eterna? (*vitam*, non *requiem aeternam*, in realtà, noi invochiamo dal Padre).

Se c'è un punto, anzi, che specificamente distingue la nostra età da quella greca, questo è il nostro sconcolato e pur avido tendere all'Eterno, all'Infinito: quell'Infinito e quell'Eterno che ai Greci apparivano quasi come negazione della vita e non quali noi invece bramiamo cogliere: in termini di vita.

Ho l'impressione che l'approfondimento delle sue meditate indagini induca lo Zanfognini a riconoscere il compito arduo, per non dire impossibile, di conciliare la visione fondamentalmente ottimistica dell'Universo, che permea il fondo delle sue analisi, con quella assolutamente pessimistica della natura umana; la sua celebrazione del Creatore, con l'ostinata e affocata malversazione del creato e delle creature.

(Se mai, per essere coerente, lo Zanfognini dovrebbe giungere alla illazione estrema: e trasferire il male — se male ha da essere — dai rami alla radice).

Il suo assolutismo ontologico si scontra e s'incastra tra l'irrompere, dai meandri più intimi della sua umanità, dell'insopprimibile esigenza di libertà; la sua teologia tra i raffi della sua ragione.

Egli si dibatte tra la coscienza che « non c'è peccato senza responsabilità di peccato » e il suo vincolarsi alla concezione che il peccato è una fatalità,

che « non si nasce senza colpa, ma si nasce nella colpa ».

Ma quand'egli afferma che ogni morale è immorale, perchè imposta *ab extra*, lo Zanfognini — senza che forse si renda un conto preciso del valore della sua asserzione — con un piccolo colpo di mano distrugge di fatto il solenne edificio teologico che aveva costruito.

« La Morale inchiodò in croce Gesù ». Bellissimo e benissimo detto.

— Ma allora?

V.

O io mi sbaglio, o l'avvio a una soluzione, piuttosto che dalle qualità discorsive del libro, è indicato dal peculiare *temperamento* dello scrittore le cui connotazioni fondamentali parmi tradiscano un intelletto dotato di squisito senso d'arte.

Risoluzione, che s'intravede, meglio che non si veda, — abbozzo prima che disegno: — e consiste, a mio credere, nel tentativo di risolvere la religione nell'arte, la morale nella *vita*.

Occorre dir subito, che ciò che s'intravede è quanto mai suggestivo; e tale, da indurre a una rivalutazione totale degli stessi presupposti del libro. Guardata sotto questo aspetto, infatti, l'opera dello Zanfognini rivela il suo carattere distintivo, e se ne sente vibrare la più riposta pas-

sione: la sua complicata composizione mistico-teologica appare, allora, quasi come una superstruttura; o, se si vuole, come le lamine metalliche, di che, in certe chiese, l'occhiuta scrupolosità presbiteriale si compiace rivestire la marmorea nudità delle statue.

Occorre demolire la superstruttura, spezzare le lamine, per scoprire il fondo di verità e di bellezza: ch'è la bellezza e la verità dell'arte. « Vivere di pensiero — egli nobilmente afferma — è la vita più alta ». E poichè altrove determina l'amore per la più alta estrinsecazione di vita, fa d'uopo concludere che il *pensiero*, ch'egli esalta, è non l'astratta attività razionalizzatrice, ma l'*intelletto d'amore*, quale Platone e Dante mirabilmente intuirono ed espressero.

E cioè, ancora l'arte.

Si è perciò che, indotto come sono a ricercare ne l'*Itinerario* la rivelazione d'un artista più che la disquisizione d'un puro indagatore, cade in acconcio ch'io dica qualcosa dell'arte dell'autore: e, in primo luogo, della struttura organica del libro.

Mi si consenta in proposito una... dichiarazione di principio! Ogni pensatore e ogni artista, degni del nome, giungono a conoscersi, a possedersi — e cioè ad esprimersi — traverso a un laborioso processo di auto-escavazione e di differenziazione, per il quale l'intuizione iniziale si disaggroviglia e si dispiega in armoniosa chiarezza.

Ogni liberazione si compie nel dolore; e l'arte

è liberazione. In questo senso la vita dell'artista è il documento meglio rivelatore della sua arte. La *Divina Commedia* ha da essere costata un lacerante travaglio di esperienze, di ansietà, di turbamenti, di prove esasperanti, che dovettero riuscir memorabili nella storia dello spirito dantesco.

Bene: l'artista o il pensatore sono realmente tali, quando riescano a lumeggiare il travaglio patito; quand'esso non sia più nella fase greggia, ma, passato al vaglio della espressione, il barlume si faccia luce, le pietre si compongano in edificio: così, che il processo analitico si conchiuda in sintesi organica; nella quale certo non si scompongono gli elementi dell'analisi, anzi, vi persistono nettamente distinti, ma pur dominati dall'idea centrale, e come trasfigurati dalla passione dell'artista.

A raggiungere questa sintesi non appare sufficiente un'artificiosa impalcatura.

Il tutto e le parti han da risaltare in composta armonia, quale spontaneo processo di espressione — e cioè di chiarificazione — che l'artista fa del suo interiore travaglio.

Orbene, io penso che un primo errore di, vorrei dire, prospettiva architettonica dello Zanfrotnini, sta, appunto, nell'avere — come pur egli nella prefazione dichiara — scelti e raccolti i suoi pensieri « così rustici, ruvidi e greggi come essi stessi si sono presentati, anno per anno, dentro di me ».

« Ho fatto così — prosegue lo Zanfrotnini — perchè con più immediatezza si assista, e perciò

più facilmente si possano rivivere in sè gli sforzi contraddittorii e tenaci di un'anima che si arrampica cercando la vetta».

E tuttavia, contro l'intendimento stesso dell'autore — al quale forse, se pur non altre, questa mia notazione non parrà accoglibile — meglio che a partecipare a un viaggio, egli c'invita a visitare una casa, la *sua casa*; meglio che ansimare con lui nello sforzo di arrampicamento, egli c'induce a mirare la vetta raggiunta.

Voglio dire, che il dramma della ricerca è l'antefatto della vicenda; il dramma è piuttosto raccontato che vissuto: — ma niuno può commuoversi al racconto d'un dramma, se il racconto non si faccia esso stesso dramma, e la calda vitalità e l'umano consentimento del narratore non irrompano sul nudo schema del fatto.

Qui il dramma dell'uomo, e della vita in genere, si è di già composto, in qualche modo, nel preventivo scioglimento che l'autore ne assegna come mèta.

All'alzarsi del sipario, l'azione volge alla fine. Non vi sono... personaggi in cerca d'autore; c'è piuttosto il Sommo Autore, che, vero *deus ex machina*, suscita i personaggi e distribuisce tra di loro le parti, con *grazia* ineffabile e insindacabile.

Ciò non toglie, che talora un felice colpo di sintesi od un guizzante splendore di immagini non rivelino il pensatore robusto e l'artista delicato; e con tanta maggior vigoria e più fresca immedia-

tezza, quanto meno l'autore si compiaccia di lammiccati arrotolamenti fraseologici, e segua, invece, il suo genuino istinto plastico.

Più agili sempre, infatti, più nitide, più visuate — e più ricche, quindi, di *pathos* comunicativo — le notazioni che riguardano arte ed artisti; allo stesso modo che più suasive riescono le battute psicologiche rispetto a quelle logiche.

Se m'è permesso rivolgere un fraterno consiglio allo Zanfognini — e non si deve, dunque, in questa tumultuante repubblica delle lettere, troppo spesso ammorbata di reciproci incensi o d'ignobili reciproche invettive, poter parlare da *cives* liberi e garbati? — vorrei dire che il suo stile si avvantaggerebbe di molto, se la preoccupazione dello stilista si piegasse più spesso al getto spontaneo dell'artista, ed evitasse di architettare troppo verbalisticamente i concetti, con uno sforzo meglio ingegnoso che geniale.

Così, la maniera aforistica della quale lo Zanfognini fa largo uso, se lo scioglie da non pochi inquietanti vincoli imposti dal procedere serrato e discorsivo, nondimeno, per la stessa facilità che essa offre di troppo facilmente superare gl'incagli dialettici, rivela il suo lato periglioso, inducendo ad appagarsi di eleganti astrazioni, meglio che di concreti approfondimenti.

L'efficacia probativa dell'aforistica si rivela, soltanto quando la sintesi concettuale balzi così lampeggiante e incisiva — come talune in lapidarie illu-

minazioni evangeliche — che s'imponga, direi, per se stessa; subitamente svegliando dal fondo del nostro animo, per la sua stessa umanissima e profondissima semplicità, immediato consentimento.

Troppo spesso, una sorta d'ingenua allegrezza sorprende l'autore, quando stimi d'aver conchiuso una balenante verità nel giro sinuoso d'una frase; o pur quando indugi in certe inarticolate schematizzazioni di concetti, che sottilmente imprigionano, meglio che non sollevino, l'ala della mente. Sì, che talora l'onda incalzante del pensiero pare placidamente si componga quasi in uno specchio lagunare, pur se la superficiale limpidezza lasci trapeolare gl'indizi d'un sotterraneo commovimento.

VI.

Orbene, la mancanza, o quanto meno il difetto, di una sostanziale configurazione architettonica degli elementi del libro, come il suo oscillare tra opposte concezioni della vita, senza riuscire nè a una scelta risoluta, nè ad una conciliazione coerente, risaliscono, a mio credere, a una stessa fonte: il non compiuto travaglio di espressione, la difettosa rielaborazione sintetica degli elementi della analisi, il suo non essersi ancora cristallinamente rivelato a sè stesso, nella sua essenza più nuda. (Fatica enorme — e chi lo nega? — questa; che nessuno, se appena abbia un barlume di bonsenso, può osar

d'affermare di avere fornita: e tuttavia in essa forse consiste ogni speranza di verità; in essa forse si riassume l'unico atto morale).

La duplice anima dello Zanfrognini si rivela, da un lato, nel suo nostalgico richiamo al Medio Evo; dall'altro, nel suo letiziato tuffarsi nel chiaro rigoglio dell'oceano greco.

E tra i due opposti aspetti del mondo e della vita, il suo animo sta perplesso, e come in bilico.

Chè s'egli, meglio che talune sue troppo compiaciute predilezioni di teologo, seguisse più docilmente il suo istinto di uomo, e vorrei dire di poeta, facilmente si accorgerebbe che il suo animo è lontano dal Medio-Evo: e respira invece con più simpatica aderenza nel sereno aere ellenico.

Col che, non si vuol dire che lo Zanfrognini sia restato, o pur dovesse restare, alla posizione spirituale dei greci; anzi, almeno come slancio subiettivo, egli, com'ho accennato, ha oltrepassato o tentato di risolvere il Fato, e la stessa concezione stoica della Provvidenza, in quella certo più coerente e pacificatrice del Cristianesimo.

Ma il suo errore, a mio credere, sta nell'accogliere e difendere, della concezione cristiana, la oscura e tortuosa interpretazione medievale, invece che la genuina espressione evangelica; meglio il dogma, che la fede ond'esso scaturisce — e di cui in qualche modo è il limite; meglio il Cristianesimo, in una parola, che il Cristo.

Pure — e s'io bene mi guardo, sta in ciò l'ori-

gine prima del mio segreto consentire — chiaro lo Zanfrognini ha intuito, che solo da un congiungimento dello spirito greco con quello cristiano può insorgere la nuova illuminazione; solo dalla più alta espressione dell'intelletto d'amore può nascere la nuova *speranza* del mondo.

E però, tutt'altro che insignificante mi appare codesto sforzo di accogliere in una sintesi palpitante e, sto per dire, carnosa, la visione greca e quella cristiana dell'Universo e della vita; se pur si accenni ancora in forme imprecise e inombrate. Mondo greco e mondo cristiano segnano i due culmini supremi che l'umanità ha raggiunto nel suo millenare travaglio, lungo la via dell'eterno. Scinderli, obliarne l'uno per accogliere l'altro, è rinnegare la storia; dirò di più: — poichè essi costituiscono due aspetti immanenti dello spirito nel suo indomito tendere alla Bontà e alla Bellezza, al Giusto e al Vero — è sopprimere la vita.

La concezione della bontà come bellezza, e della bellezza come bontà — (*dell'esser sè stessi*, come suprema moralità) — può bene riassumersi nella visione dell'Amore come principio e mèta della vita umana e universale.

Il che non vuol dire che il dolore abbia ad essere bandito, o soltanto ricacciato in un piano inferiore; poichè nell'amore risbocca, culmina (e questo anche profondamente ha inteso lo Zanfrognini) il momento tragico — *Fratelli a un tempo stesso Amore e Morte ingenerò la sorte* — in quanto l'a-

more è per sua natura insaziabile, e nemmeno del suo tendere amoroso può appagarsi: è, dunque, non idilliaco, ma tragico.

E da *Dio Amore*, infatti, è scaturita la più lacerante tragedia umana.

Ma l'uomo che intenda a una vera celebrazione della vita, e voglia amarla, sa di non potere — e perciò non vuole — sfuggire al dolore; aspira bensì a espandersi e insieme a cogliersi più schietto nel suo forte patirlo, a sublimarsi nella gioiosa trasfigurazione di esso.

Chè, in definitiva, nel *farsi sè stesso* si riassume e si esalta il nostro compito più aspro e più alto, e la nostra più umana soddisfazione.

VII.

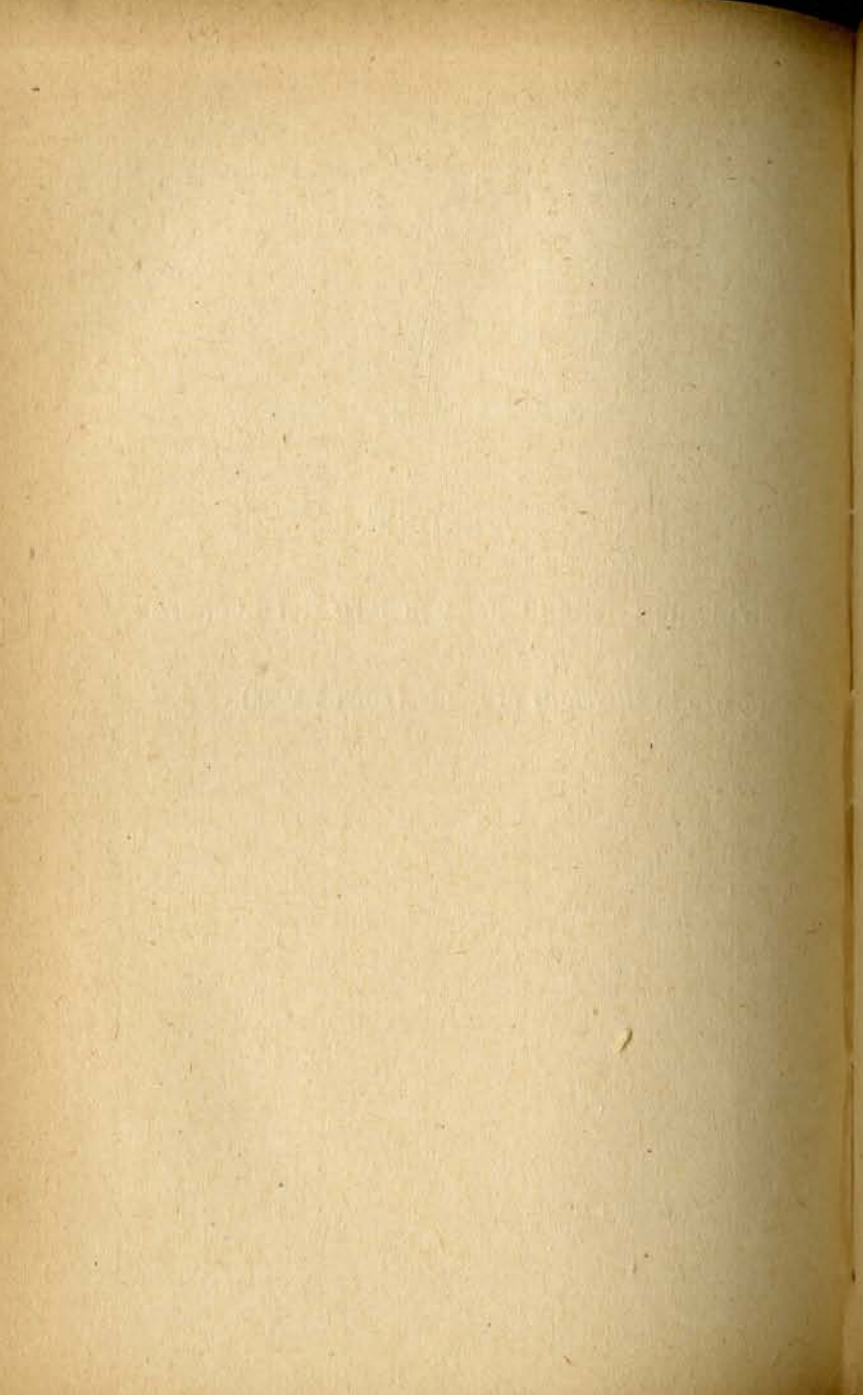
Non mi pare che Pietro Zanfognini sia disposto a posare e a tenersi pago della mèta raggiunta. Forse gli avverrà che la mèta, nonchè toccata, non abbia ad apparirgli neppur prossima: così che il suo *Itinerario* ricominci al punto in cui egli lo ha lasciato. E più veracemente allora lo accompagneremo, con la gratitudine di minori fratelli illuminatamente guidati, su per l'erta ardua e spinosa.

Meglio la notte, con la speranza del giorno, che chiudere gli occhi illudendosi di possedere la luce. Ma Zanfognini ha occhi da vedere e orecchi da intendere: — e intenderà e vedrà.

APPENDICE.

L'ideale cristiano nel pensiero del Leopardi.

Apparso in *Bilychnis* di Roma (giugno 1924).



L'IDEALE CRISTIANO NEL PENSIERO DI G. LEOPARDI.

I.

Quale fu il rapporto *Cristianesimo-Leopardi*?

Come il Leopardi vide e sentì il Cristo?

Non soltanto la concezione complessiva del mondo e della vita del Leopardi contrasta con quella del Cristianesimo; ma le specifiche determinazioni del suo pensiero, che in proposito ricorrono frequentemente nelle sue prose, oppongono una decisa ostilità (1).

Vi son passi di sì crudo accento anticristiano, che possono colpire per la lor nuda crudezza, appunto; e offrir motivo di dubitare della stessa profondità dell'analisi leopardiana, nell'indagare i più fondi problemi dello spirito e le scaturigini della civiltà nostra.

E, realmente, il dubbio non appare infondato, se il primo elemento del rapporto — Cristianesimo — lo si consideri in sè e per sè; in quell'in sè e per sè in cui ciascuno, per suo conto, stima universalmente fissato il valore cristiano.

(1) Cfr. la composta scelta di pensieri dallo *Zibaldone*, pubblicata in chiara edizione e con divota cura dagli scrittori de « La Ronda ».

II.

Il Leopardi, ne' suoi pensieri, e in generale in tutto il suo sistema spirituale, discorre del Cristianesimo, guardandolo piuttosto nella sua stilizzazione tradizionale e più specificamente cattolica, che sforzandosi di costruirne una sua personale intuizione e interpretazione.

Per lui, il Cristianesimo è un *dato*: qualcosa che la storia gli offre ne' suoi lineamenti essenziali e definitivi; circoscritto in limiti, non soltanto di tempo, ma logici, anzi, teologici; non un'idea perennemente viva e rinnovantesi, un momento necessario e insopprimibile nello sviluppo dello spirito, un aspetto immanente della verità religiosa.

Agli occhi del Poeta il Cristianesimo fu, e resta, *un frutto della mezza, anzi corrotta civiltà*: cosa da Basso Impero.

Tra il mondo antico e il moderno, c'è il medioevo.

E il medioevo, per il Leopardi, è appunto il Cristianesimo: ondata cupa e paurosa di oltremondanità, rovesciatasi a coprir d'arida sabbia e di grigie ombre le terre solatie e i giardini fioriti di statue de l'Ellade e l'irraggiante olimpo degli iddii; a snervare i corpi gaudiosi della vita e respiranti letizia ne' tendini saldi, nella muscolosità elastica, nell'armonia delle linee; a stendere un velo, in-

somma, tra l'uomo e la terra, madre inesausta di sano godere.

Non già che il Leopardi cada nel volgare errore di attribuire alla civiltà antica tutto il bene, e tutto il male a quella cresciuta sul germoglio cristiano. Anche il Leopardi vede le manchevolezze e le ombre che turbano il sereno espandersi della vita dello spirito nell'antichità classica; l'irrompere violento degli istinti, il mal frenato imperio dell'arbitrio de' forti, troppo spesso rotto a ogni più trista ferocia.

Ma, secondo lui, «la barbarie cupa ed oscura e vilmente e stranamente crudele de' bassi tempi, non proveniva solamente dall'ignoranza, ma da questa mescolata alla religione cristiana. Se fosse stata una barbarie pagana, quella religione aperta, chiara, materiale, senza misteri, avrebbe dato a quella ignoranza un colore più allegro, e a quei costumi un carattere meno profondo».

Dove la passione estetica fondamentale del Poeta si rivela ingenua e, sto per dire, incauta.

Chè in ciò, e quand'egli si sforza di attribuire al Cristianesimo l'efferatezza dei principi cristiani, o degli uomini di chiesa, affatto moderata dalle leggi della morale cristiana e dai suoi incitamenti alla pietà e al perdono, si può agevolmente cogliere un errore di esegesi umana, prima ancora che storica: quasi potesse sul serio presumersi — e il Leopardi, tanto fine indagatore dei fatti umani, meno che altri lo poteva — che il Cristianesimo, in quanto

astratta regola del vivere, in quanto religione « professata », possa imporsi al concreto agire dei popoli e dei reggitori, ad esso ufficialmente aderenti (il Cristianesimo ch'è assoluta intimità di coscienza!); quasi l'uomo, l'*animalis homo* anche — sostrato fondamentale di ogni struttura sociale, supposto ineliminabile d'ogni pur elevata civiltà — possa sopprimersi per virtù di una magica formula; e farsi angelo o dimonio a seconda del verbo, astrattamente accettato, di una data dottrina; e riesca a cangiar di vizio, per cangiar che faccia di pelo; e cristiano o turco, latino o barbaro, il tiranno non resti tiranno, il sanguinario, sanguinario.

Così, com'è puramente vero che lo strepito bellico abbia percosso il mondo, pur dopo che il Cristo ebbe proclamata la sua legge d'amore. Ma, se le guerre dell'epoca leopardiana apparivano al Poeta con un carattere più individuale che nazionale, più profittevole a' governi, egli intende, che a' popoli — e ci sarebbe ben da indugiare su codesta visione leopardiana della guerra, alquanto invescata dell'umanitarismo subito affiorante nel periodo post-napoleonico, e insinuatosi, per infiniti serpeggiamenti, in tutta la struttura democratica della odierna società — codesto, non è poi da ascriversi al Cristianesimo, in sè considerato: come quello che, non alla sistemazione dei rapporti sociali e storici intende e guida, ma di quelli spirituali ed eterni; e nelle sue preoccupazioni mondane e politiche, non alle pure scaturigini religiose esso

attinge, ma al più torbido gorgogliare degli interessi terreni; le cui passioni divide, in contrasto, anzi, col più schietto comandamento cristiano.

Il Leopardi non seppe e non volle vedere, del vasto panorama cristiano, che l'oscuro corridoio medioevale, incassato tra il selvaggio abbattimento che barbari e cristiani, in fosca gara, con diverso animo ma con identica mira, fecero fin delle ultime vestigia della civiltà elleno-latina, e i primi albori del rinascere dei valori culturali e artistici; non seppe o non volle risalire alle genuine fonti evangeliche; non seppe, o non volle, elevarsi alla comprensione della persona del Cristo, e del suo significato squisitamente *umano*. Ciò che peculiarmente turbava la netta visione del valore del Cristianesimo alla mente del Leopardi, era la rinuncia ascetica — che ai suoi occhi appariva quale bestemmia della vita —; lo spregio di quel mondo stupendo di forme e di colori, su cui il grandioso e terribile *cupio dissolvi* gittava un'ombra paurosa e desolata.

È naturale, quindi, che il Leopardi plaudisse alla umanizzazione che gli antichi avevano fatto degli dei, scorgendone la causa ne « l'aver essi degli uomini e delle cose umane e di quaggiù troppo più alta idea che noi non abbiamo ».

Il Cristianesimo appare al Leopardi come una brutale assurda inversione del valore umano; più atto a invogliare l'uomo alla dispersione e all'imiserimento delle sue forze, che a ringagliardirle e a costituirle in più alta umanità. « Com'è possi-

bile — egli si domanda — che duri quello che tien se stesso per un nulla e che anela al suo proprio discioglimento? ».

E tuttavia, il Cristianesimo — e la civiltà costituita sul fondamento cristiano — dura.

Ma, osserva il Leopardi, il Cristianesimo ha fisicamente durato, perchè si è *corrotto e illanguidito*.

« Quando tutti anelavano alla verginità, quando tre quarti dell'anno si passavano in orazione, in tempîi, in vigilie, in macerazioni eccessive... quella era pur la sua perfezione e il suo puro e primitivo stato ».

Ecco, dunque, il punto di vista leopardiano nella considerazione del Cristianesimo.

L'abnegamento dell'uomo nel divino, quel quasi scomporre e annichilire gli elementi più insigni della *humanitas*, che solo nell'amore al Dio Cristiano si riaccoglie e si celebra, non potevano garbare allo spirito irriducibilmente prometeico del Leopardi, tutto inteso a scagliar dardi contro « l'*Ascoso Voler* », e a ritentare la scalata titanica, rifabbricando più saldo piedistallo al protendersi del volere umano (1).

(1) E, del resto, codesto annichilimento e assorbimento in Dio, cui il Cristianesimo incita, pur nella sua estrema illazione, non ha da intendersi altrimenti — e così è stato sempre più o meno consapevolmente inteso — che quale un motivo di purificazione assoluta, quale un termine ideale, e, in quanto ideale, irraggiungibile, se pur costantemente vi si affisi e vi aneli l'anima del vero cristiano.

III.

Ci si fa chiaro, allora, che adattarsi alla concezione, nonchè alla vita, cristiana — quale la tradizione più austera tramanda, consacra ed esalta — non era possibile al Leopardi, nudrito di sì succoso latte ellenico, veleggiante per sì vasto mare di poesia, da non riescire ad accogliere nel proprio mondo poetico elementi che con questo discordassero, o soltanto mal consonassero.

Non già che il Leopardi si affisi in una accecante adorazione all'antico, e alla civiltà greca in ispecie — in che per Lui si assomma e si sublima l'antica — da escludere o rinnegare ogni valore alla moderna: al modo di un acceso neofita, che tutto si conchiuda nella fede abbracciata, e più oltre non veda.

La civiltà moderna è, quale l'antica, pregnante di umana bellezza; « ambedue realmente complete in sè stesse ».

Il Leopardi è essenzialmente moderno, anzi. Ma la stessa modernità del suo spirito è tutta respirante classicità, pervasa del supremo bisogno d'euritmia, di luce, di colore; non forma o esteriore sovraelevazione, anzi, nudrimento squisito e, direi, consustanziato.

Il mondo leopardiano è poesia — interamente, esclusivamente. Il suo dolore, il suo celebrato e... famigerato *pessimismo* non è che un aspetto essenzialissimo di quel mondo.

Ci siamo cristallizzati in una convenzionale rappresentazione d'un Leopardi infelice, d'un *Poeta pessimista* (e chi riuscisse a sanar la stridente antinomia de' due termini ne trarrebbe gran merito!) — d'un repudiatore — Lui! — della vita, e del mondo, in che l'umana vita si svolge — roba da scoletta, argomento di lacrimucce per donnacole (non è il Leopardi — sciaguratissimo — il poeta delle giovinette nevrotico-sentimentali?!) e da glossatori di libri di testo...

E niente più repugna allo spirito elettissimo del Poeta quanto codesta scervellata traduzione del suo austero mondo poetico in termini di sofferenze fisiche, e di piagnucolante sentimentalità.

Si può parlare di poesia malinconica leopardiana?

Certo che sì; ma, al modo stesso che è poeticamente malinconico il nostro indugiare nella visione d'un tramonto sul declivio d'un colle amico, che fronteggi, poniamo, un di quei dolcissimi panorami piceni che si offrivano all'anima sognante del Poeta; sfondi mirabili al distendersi delle trame più fantasiose: — l'animo fluttua in un mare di morbide sensazioni; brividi di desolazione si alternano con una più intima pienezza d'intendimento; lievi ondate di rimpianti e di vaghe aspirazioni si inseguono, ritmate da una sorta di silenziosa musi-

calità, che la luce trascolorante e i riflessi sanguigni sulle vette nevate lumeggiano e accendono; sì, che gradatamente, per la virtù stessa del soave incantamento, de la dolcezza delle cose e dell'ora, lo spirito si compone in armonia.

Sono ore tristi?

Ohimè, sì, se l'oggetto del meditare si distacchi dal meditante, e si faccia argomento di analisi estrinseca all'anima che ne fece suo pascolo.

Ma lietissime — e tali, che ci suonano pur nel ricordo con delicati ondeggiamenti d'arpa; e l'animo vi ricorre, posando, ne' momenti più veramente travagliosi, o quando il tumulto d'una vita scandita dai rulli ci stordisce e opprime — se si riguardi al soggetto; ch'è poi l'unico vero suscitatore e intenditore della propria gioia e del proprio pianto.

Lietissime, certo, non al modo in che il volgo si figura e trama la letizia — quasi uno sfrenato godere fuor d'ogni regola e misura, o un allegro vociare e pazzeggiare — bensì al modo in cui un animo aristocratico e puro può soltanto a sè disegnarla: quale un più fondo intendere se stesso nella natura, un mirabile comporsi degli elementi discordanti del nostro essere in unità d'armonia. Forse che il più alto godimento che la musica può offrirci, non coincide con un più fondo turbamento del nostro essere, con un quasi nostalgico desiderio di cose lontane e sconosciute?

Meglio io direi, il dolore sofferto dal Leopardi, spirituale inquietudine vissuta da poeta e con divina arte resa e cantata, che scontentezza d'uomo o insofferenza di quotidiane contrarietà.

E, del resto, Leopardi *uomo* — voglio dire scompagnato dal potente afflato poetico che ci fan cari e, direi, nostri i suoi sperdimenti e accasciamenti — è *cosa* che appartiene alla cronaca, al modo delle disavventure amorose di Giulietta e Romeo nella letteratura popolarasca, o degli innumerabili *Romei e Giuliette*, che fecondano la... poesia dei gazzettieri.

Silvia, l'umile pallida giovinetta recanatese, cui il Poeta sogguardava con amoroso palpito *d'in su il verone del paterno ostello*, non fu per il Leopardi fiamma vera d'amore prima, nè disperato rimpianto, poi che la morte l'ebbe colta sul limitare di gioventù; è dolcezza di poesia trasumanata, motivo d'un pensare più vasto o, se si vuole, d'un dolore più fondo.

Quella stessa alata musicalità della prima strofe, se bene si guardi, non può tradurre il pianto d'un amatore inconsolato; ma il brivido passionale di un poeta.

È palpito di poeta, non dolore d'uomo.

Il Conte Giacomo Leopardi, si tranquillizzino le sue postume lacrimanti spasimatrici, se pur Silvia avesse varcato il fatal limitare in rigoglio di vita, non sarebbe andato più in là del suo simpatico sentimento di poeta!

E tutta la lacrimata infelicità del Leopardi non dovette esser sì cruda e affocata, se il suo spirito potè comporsi in quella felice disposizione, da che nacquero i canti e la pienamente euritmica armonia delle prose.

IV.

Orbene, si è in codesto bisogno di chiarezza, di luminosità, di armonia — proprio dell'animo e del temperamento classico — in codesta quasi corporalità che lo spirito ellenico aveva assunto in Leopardi la impossibilità ch'Egli consentisse nello spirito cristiano.

E troviam naturale ch'Ei si volgesse piuttosto ai miti greci che a quelli cristiani; e meglio a' primitivi, tra i miti greci, che a quelli d'ispirazione platonica; sembrandogli i platonici cercatori — si gusti l'espressione — de «l'oscuro nel chiaro»; come quelli che «volevano spiegare le cose sensibili e intelligibili colle non intelligibili e non sensibili»; e «si compiacevano delle tenebre: rendevano ragione delle cose chiare e manifeste con dei misteri e dei segreti».

Non è qui in chiara sintesi espresso tutto lo squisito repugnare dello spirito leopardiano, da qualsivoglia misteriosofia o misticheggiante dottrina?

Io non giurerò che il platonismo, e in generale i sistemi idealistici, a' quali il Leopardi non rispar-

miò il suo aborrente sarcasmo, siano colti dal Poeta nel loro profondo significato storico e universalmente umano. E, d'altra parte, si potrebbe agevolmente cogliere il Leopardi in flagrante fallo di contraddizione: in quanto il *tristo Poter che a comun danno impera*, nel quale Egli in sostanza assomma il reggimento dell'universo, racchiude, pur esso, un mistero; non meno fosco e tremendo, certo, di quelli sui quali si alzavano le costruzioni platoniche e cristiane. Ma occorre pur riconoscere che il Poeta trovava una spontanea conciliazione delle oggettive antinomie nel suo lirismo, ch'era la sua individuale liberazione, la più vera e spirituale *catàrsi*:

« Cantando il duol si disacerba » ammoniva il maggiore Poeta!

Realtà, sì, il dolore; ma realtà anche — e quale! — il canto del poeta. Cosicchè l'anticristianesimo del Leopardi, in cui non v'ha nulla di anticlericalità politiceggiante o di settaria animosità — pur se talvolta il suo intendimento politico si volse a osteggiare il reggimento teocratico delle sue terre — non si riduce che alla sua felicità di poeta; nella quale a me pare abbia a rintracciarsi la radice del non sapersi o volersi il suo animo sospingere alla ricerca affannosa e amorosa del più vero Cristo.

Chè, insomma, la ragione della svalutazione del Cristianesimo da parte del Leopardi, sta tutta nella incomprensione del Cristo.

Poichè, per cogliere l'inestimabile valore della persona di Gesù, il suo significato umano, prima

ancora che storico — e al suo valore estrinsecamente storico parmi siasi arrestato il Leopardi — non ci si deve attardare a una sorta di Cristianesimo convenzionale; alle sue ramificazioni più o meno illegittime, se pur consacrate da ufficiale legittimità; e nemmeno — oserei dire — al Cristianesimo come tale; in quanto, cioè, movimento religioso e sociale sprigionatosi dai Vangeli e determinato — non è facile dire sino a qual punto — dalla personale ispirazione del Cristo; così come, a cagion d'esempio, la intuizione che della vita ebbe Epicuro non la si può rettamente intendere traverso agli epicurei e alla scuola epicureica.

Mi pare, insomma, che il Leopardi, tutto immerso nel suo lirismo a stampo ellenico, non abbia saputo cogliere il lirismo assoluto del Cristo, forse appunto perchè assoluto; fors'anco perchè, mentre la sua anima indugiava nel dramma, quella del Cristo si sublimò nella tragedia. Gliene mancò, non già, è da intendersi, la possanza intellettuale; ma la spinta intima, la volontà *simpatica*.

La sua felicità di poeta, la sua composta classicità gli impedirono di intendere quella profonda originalità — romanticissima, se si vuole; ma in senso infinitamente più alto che non quello il quale scolasticamente suole attribuirsi a la scuola romantica — che fu *la persona*, prima ancora che la dottrina, del Cristo; cui con meraviglioso intuito seppe aderire Oscar Wilde.

Spiriti muoventisi sullo stesso fondamentale piano

estetico, Leopardi e Wilde, ed entrambi provati dal dolore; ma il carattere sempre estetico o, se si vuole, metafisico del dolore leopardiano, è tutt'altra cosa dal dolore crudamente umano, sofferto nella più aspra e concreta realtà dallo sciagurato poeta irlandese.

Allora, nella immonda desolazione del bagno di Reading, spezzatasi la sua splendida e infamata raffigurazione di artista, e raccoltasi la sua persona nella più fonda intimità di uomo, seppe innalzarsi sullo spasimo della carne e sull'attorcimento della sua miseria spirituale: e dalle pagine rivelatrici del *De Profundis* si volse al Cristo, al suo Cristo; resuscitandolo per primo, forse, dal bimillenario sepolcro, dove un estrinseco pietismo e un religiosismo repugnante alla sua più squisita essenza lo avevano ricacciato; scoprendone la più chiara umanità, il suo eterno valore d'assertore della coscienza individuale.

Gli è, che, pur serbando alle divisioni ed opposizioni di « scuola » una portata e un significato assai relativi — e tali, da non potersi indulgere alla lor pretesa d'incasellamento e d'irrigidimento dell'infrenabile elasticità dello spirito — nondimeno, il fondamentale classicismo del Leopardi, che lo induceva a muover vigorosa battaglia incontro a' sopravvenienti romantici, non poteva direttamente condurlo a quegli che, fuor d'ogni schematizzazione intellettualistica o letterarieggiante, fu a buon diritto chiamato il primo e il più vero romantico.

Quale, appunto, divinamente seppe «inventarlo» il Wilde.

In codesta fondamentale opposizione di temperamenti — starei per dire di cultura, se uesta parola volesse accogliersi come interiore disciplina, come originale gerarchia di valori sgorgante dalla personale visione della vita e del mondo — sta la radice della incomprensione leopardiana del Cristianesimo: e, più ancora, del Cristo.

V.

Nè minor forza di argomentazione e di persuasione toglie, chi si faccia a considerar quanto la natura de' luoghi e l'indole delle genti, tra cui il Poeta surse e plasmò la sua giovinezza, ebbero ad influire sulla struttura estetica della sua arte, e su l'orientamento del suo pur maturo pensiero.

Nato tra ondeggiamenti di mare e molle digradare di colli, letiziati di panorami mirandi; tra gente arguta e di vivido intendimento, pronta al frizzo e alla bonaria risata schioccante — si legga nel *Testamento letterario* il pensiero dedicato dal Poeta a' suoi conterranei — d'una limpida musicalità d'accenti, accompagnata a una sorta di sognante malinconia; d'un misticismo, che, se pur la strania dal gorgo cieco degli affari, appare tut-

tavia lontano dalle nebbiose contorsioni de' nordici, e dall'aspravo luttà di annichilamento ch'avvampò tra le crete desolate di Val d'Orcia; e la sospinge a cogliere nell'arte la più schietta celebrazione della sua spiritualità — (i Grandi del Piceno, nè può esser caso, son tutti artisti) — il Leopardi potè succhiare dalla sua terra quel fresco senso di amorosa dedizione alla natura e di sereno equilibrio estetico, che s'impresse con indelebile orma nella sua arte di lirico e di prosatore.

Il macro giovinetto che, nella raccolta solitudine della paterna biblioteca, via via resuscitando la visione panoramica del mondo ellenico, s'inebriava di quello ineffabile spettacolo, qual di miracolosa apparizione d'una inespressa idealità, trovava, indi, compiuta rispondenza di realtà nel vivente scenario che dal verone del suo palazzo — dal *Colle dell'Infinito* si schiudeva alla sua ammirante contemplazione; così come nella polifonica multicolore festività della gente picena, in quel suo ingenuo aderire alla bellezza naturale, in quel suo frequente espandersi e quasi sperdersi nel canto, pur ne' momenti di più fervido lavoro, in quella sua inesausta ansietà di feste, di giuochi, sposati a un composto ritmo di forme e di colori, in che si effonde la sua ansiosa ricerca di armonia, e in cui anche il bisogno religioso trova la più squisita spontanea espressività.

Così, da poter sembrare al Poeta, che tra l'esal-

tazione pindarica de' trionfatori ne l'olimpiadi, e le sue strofi in lode al vincitore del giuoco del pallone (1) potesse non esservi soluzione di continuità.

Quale carattere avrebbe assunto l'arte del Grande, se per entro le classiche linee del suo mondo poetico, si fosse avventato il soffio del Verbo di Gesù, e della originale inquietudine cristiana?

Problema, questo, la cui soluzione — per chi non voglia perdersi in vaniloquî letterarieggianti — non può concludersi che nella sua impressionante formulazione.

Di fatto, il mondo-estetico leopardiano — come il mondo di qualsiasi schietto creatore — dobbiamo accettarlo qual'è: mirabile di armonia e di sostanziale bellezza; e intenderlo e dispiegarlo, e riscoprirne le fonti, per meglio accoglierlo e inverarlo nel nostro spirito.

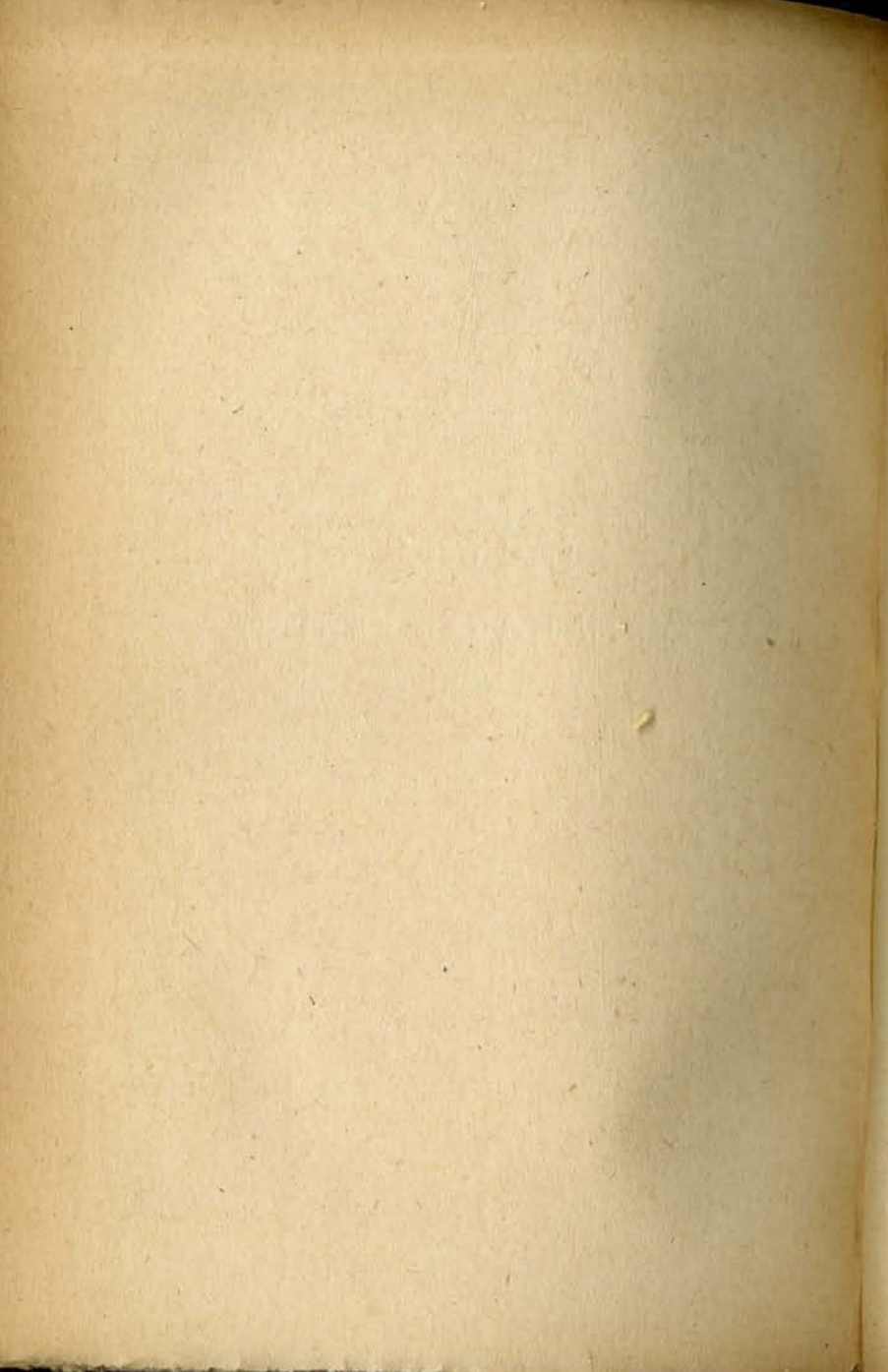
(1) La gente del Piceno, specie quella del maceratese, ha lunga tradizione di amore pel giuoco del pallone. In Macerata sorge il più grandioso e bello edificio del mondo, costruito a questo scopo. Il tentativo di intendere l'arte del Recanatese con l'ausilio dello studio de' luoghi che più intimamente e durevolmente la ispirarono, e dell'indole della gente tra cui nacque, non è stato ancor fatto. Si è fatto invece di peggio: ci si è attardati in giudizi o pregiudizi convenzionali; e i commentatori non van più in là del « natio borgo selvaggio »...

Nota alla presente ristampa.

Il mio incitamento è stato raccolto da un mio gentile contemporaneo, Riccardo Pascucci; che in un grazioso opuscolo: *Le Marche altrici del Genio Leopardiano*, stampato a Tolentino, ricostruisce, appunto, con cura amorosa e intelligente, le numerose e sostanziali connessioni tra il paesaggio e l'anima marchigiana, e la poesia del suo massimo Figlio.

LA MÈTA.

Vicenda drammatica in cinque momenti.



PRELUDIO.

O Signore,
Tu guidi noi, ciechi ed impronti: —
ove ci conduci, o Signore?
Poi che tua è questa cocente ansietà di ricerca;
e Tu mi facesti quest'anima
che veglia in vigilia,
e si macera in cilicio;
e di sogni si pasce e d'errori.
E s'io pecco,
Tu vivi nel mio peccato;
e s'io brancolo,
Tu pure, o Signore, sei nella mia tenebra.
Perchè, dunque, non mi liberi dal male,
Tu,
che sei senza macchia? —
Perchè non m'inondi di luce,
o Tu,
che sei la Luce? (1).

(1) Vedi V. CENTO, « Colloquio con Renato Serra »: *Intermezzo*.
Dal volumetto *Io e Me. Alla ricerca di Cristo*. Gobetti, editore,
Torino, 2^a ediz., L. 6.



MOMENTO PRIMO.

La mèta... la mèta!...

Ah, di quale èco risuona nell'animo l'invocazione disperatamente anèla!

Se tu, amico lettore, non sdegnando di accompagnarti a me in queste pagine di pacate e scarnite indagini, com'io ad altre anime, via via incontrate per l'attorto sentiero della ricerca, sitibonde peregrine di luce; se tu ti pensavi, in cuor tuo, di poter alla fine posare, o insieme a me traghettare, sulla provvida chiglia d'una vela o d'una gondoletta almeno, alla placida riva della certezza; qual rossore, per me, doverti confessare, amico, che non una mèta ti attende, ma solo una sosta per più aspro cammino; e ch'io non via, nè verità, nè vita posso donarti; ma solo farmiti fratello, e con te partire il tormento nel disperato andare.

Questa massiccia ostile impenetrabilità dell'essere... questo suo eterno rifiutarsi di aderire al perenne nostro sforzo d'intenderlo e di scoprire il suo segreto... — sfinge tragica e irridente!

Che vale dire: il mondo un senso deve pur averlo, se noi ci siamo, e lo vogliamo; poichè non ci riesce di scoprirlo?

In verità, il senso del mondo ci sfugge.

E bisogna inseguirlo.

La mèta non c'è.

E bisogna, amico lettore, rassegnarsi a cercarla: rimettersi incessantemente in cammino, dopo ogni sosta, guidati dalla nostra ansia e dalla nostra disperazione: — questo solo è vivere.

La vita — e cioè la verità — non conosce arrivi, ma solo soste per più allenata ripresa.

Vivere, infatti, è un perenne ricrearsi la mèta. La presunzione d'averla trovata è, non la definizione, ma la mortificazione della vita; è un vivere intombandosi: il peccato vero.

« *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* »... ma non certo Egli l'attinse, l'inspirato cantor della Natura, codesta singolarissima felicità; e sottilmente voleva ammonirci, certo, con isquisito sarcasmo, che quegli cui tanta felicità apparisse raggiunta, null'altro si avrebbe tra mani se non una labilissima finzione.

Non felice, ma folle, per vero, chi si stimasse d'aver *conosciute* le leggi delle Cause Supreme.

La « verità eterna » non è più che una inebriante follia: — di eterno null'altro v'ha, se non la follia inebriante del volerla possedere; di vero null'altro, se non l'ansia tragica del cercarla.

E che pietra sepolcrale, se davvero giungessimo a possederla!

Condizione della luce è la notte incombente.

Condizione del vivere è lo sgomento del nostro morire.

La volontà di vivere — ciò che autenticamente ci tiene in piedi — è la tensione del nostro essere contro la sinistra minaccia del non-essere (1).

L'incanto soavissimo del crepuscolo, l'accorato brivido della sera, la calma stupefacente di una solitudine stellare... tutto ciò in grazia dell'ombra, che tradisce la luce amandola — con una timidezza che dissimula una quasi scabrosa delicatezza, o un casto desiderio d'abbandono — e ricercandola con più affocato disio, allora che ne appare più lontana; sino a ricondurla, essa, la rivale odiata e pur sempre invocata, vestita di rose e profumata di gigli, nell'impetuosa ebrietà dell'alba.

Poter scoprire una mèta, e possederla, suppone l'esserci, quasi concretamente sensibile, d'una verità bell'e preparata e configurata; e tale, ch'altro da fare non resti, se non... prendere il treno per giungervi, e stabilirvi quindi comodo domicilio!

Ma, lo spirito cui codesto placido e, sto per dire, casalingo ideale arridesse, negherebbe la sua più vitale essenzialità di spirito: — implacato viandante.

«Se il mondo avesse uno scopo — proclama Nietzsche — lo scopo sarebbe raggiunto». E cioè, *non sarebbe più*.

Il suo essere è il suo diventare.

(Che cosa poi diventi, onde scaturisca, ove tenda... qui il problema!).

(1) La morte, infatti, obbedisce alla vita, finchè la vita vive.

Come l'acqua imputridisce, appena la sua ansietà di scorrere si plachi, e si adagi tra la molle insidia dei prati; così lo spirito si disgrega e corrompe, quando, sedotto dal miraggio del porto, si induca a cullarsi nella letizia del riposo.

Niun'altra via di elevazione — e di speranza — ci è dato scoprire, che quella di *andare*: eterni peregrini anèli e smarriti.

E sull'onda dei secoli prorompe, disperatamente ammonitore, il grido del Tragico Veggente:

O misero mortal genere umano;
ch'altro siamo noi se non simili a un'ombra,
vagando, de la terra inutil peso?...

MOMENTO SECONDO.

E tuttavia, il mondo senza scopo è una follia impensabile.

Un mondo in cui non fossimo, davvero, che ombre, destinate a una finta vita — ombre di un'ombra, sogni d'un sogno — simili agli interlocutori che il pazzo si figura per intessere i suoi immaginarî colloqui — sarebbe un manicomio autentico.

Lo scopo del mondo è in diretta connessione con lo scopo del mio vivere e, insomma, con la mia inquietudine d'immortalità.

Che l'essere del mondo si esaurisca nel suo mero esserci; che scopo del vivere sia proprio e soltanto

il nudo vivere è un assurdo, non meno assurdo che presumere d'averne « trovato » lo scopo.

La vita è una banale irrisione, se non s'incentra in un ideale che la strappi al suo immediato istintivo prodursi, alla materialità in cui tende a fissarsi; e non si muova verso una finalità che la giustifichi e nobiliti.

(La soddisfatta paciocconeria con cui Renan piglia il biglietto d'uscita da questo mondo, senza alcun bisogno — diceva lui — d'un biglietto d'ingresso per l'altro, appare odiosa! Cento volte meglio Augusto: — c'era della pena profonda, oltre che una signorile contenutezza, sul suo riso di gran comediante...).

Riuscire ad avere *un punto di vista sulla realtà* — e cioè, a segnare il termine del proprio andare — è sciogliere d'un colpo tutti i nodi, onde s'attorce la catena del nostro vivere.

Avviene come per la visione d'un panorama, dopo toccata la vetta che lo domina. Finchè si girava e anfanava attorno ai fianchi, le cose sparivano e riapparivano in contorni incerti e ambigui: lembi e squarci, equivoci, *qui pro quo*, inadeguatezze...

Adesso tutto s'inquadra, si proporziona, si fa logico e armonioso: l'animo esulta nella sua conquistata chiarezza.

Quando alcuno abbia fissato la percezione del suo scopo assoluto — del suo dovere — niente che



non sorga come oscuramento o limite di esso, può turbarlo o impressionarlo.

Neanche la minaccia della morte; poichè la morte — per chi ha determinato il dovere, non nell'oggetto verso cui si dirige il suo agire, ma nel suo puro realizzarsi come dovere — non può porsi come un limite allo scopo; può costituirne, anzi, essa stessa, il coronamento. Perciò il martire della fede accetta con serenità, talora con esultanza, la morte; poichè per essa celebra la sua nascita vera. In beatitudine di spirito ei canterà il salmo del giubilo: *nunc dimittis servum tuum, Domine*.

L'Apostolo sa che sarà continuato: — ogni apostolo è Paolo o Battista d'un qualche Gesù.

Egli vive per l'eternità: non lui vive, anzi, ma l'Eterno vive in lui...

« Oh, beato chi nel tramonto guarda al nuovo sole!... » (1).

* * *

Quale giustificazione, invece, la vita — la nostra vita nella storia (e *quale* storia poi!...) — se il divenire, la nostra storia, non è che l'ingannevole prisma d'un nostro giuoco d'ottica; e niente diviene che già non sia *tutto*?

Non si può pensare che sia vivo se non ciò ch'è

(1) V. « Coll. con R. Serra », IV.

eterno. Se io muoio senza residuo, lo scopo del mondo è annullato; la vita mia e dell'universo è nulla più che un'amara illusione.

Talora nei momenti più dolci e serenati, pur quando l'onda del gaudio più intenso ci avvolge e ci trascina allo spasimo, un pensiero, quasi lama ghiacciata, ci afferra: — com'è possibile che tu ed io, noi due che ora ci intendiamo, ci amiamo, ci amiamo intendendoci; e di due esseri facciam quasi uno, in cui s'incentra il mondo; e ci *sentiamo*, e sentiamo la vita come *nostra*, e la riguardiamo e la ricreiamo nel nostro empito d'amore; com'è possibile ch'altro non si debba essere se non fuggevoli meteore, un guizzo senza scia, un momento senza storia, una parvenza scevra di realtà?

Com'è possibile che le nostre coscienze pensanti, che realizzano questo insperato miracolo — il più grande dell'universo —: di pensarsi come pensanti, e di amarsi pensandosi — debbano quindi sciogliersi come nivei bioccoli al sole; e non risolversi, invece, in *una* Coscienza Pensante, in *un* Supremo Amore? Com'è possibile *la morte*, il definitivo dissolversi del nostro essere?

La morte è un atroce insulto alla nostra *coscienza di vita*.

La risurrezione è la legittima vendetta della vita contro la morte; solo la bestia — e l'uomo che s'imbestia — non trema al pensiero della morte, perchè non la pensa, nè *si pensa*.

(Forse l'amore non è che il bramito d'eternarsi).

La finalità del mondo è inscindibilmente connessa alla eternità della vita; anzi, del singolo vivente.

La vita vuole l'immortalità.

MOMENTO TERZO.

Ma anche qui l'intima contraddizione concettuale e attuale risorge con anche più drammatica lotta: onde il senso tragico della vita.

Da un lato, tutta la nostra esperienza umana, e la ragione confortano la certezza della morte. La morte è un fatto ineluttabile, non solo in quanto connesso alla mia vita, ma ad ogni e qualsiasi concepibilità di vita.

Ciò che nacque è destinato a sparire: *pulvis es et in pulverem reverteris.*

Constatiamo un disfacimento senza residuo del nostro vivere. La scomparsa inequivocabile del mio « personaggio » dalla scena del mondo; finirà la istessa umana comedia, crollerà l'istesso scenario in cui si svolge.

Dall'altro, l'esigenza d'immortalità è altrettanto profonda, quanto la ragione che ci vieta di credervi. Anzi, la stessa ragione, se ben consideri, appare costretta in un assai lancinante letto di Procuste, sbattuta com'è tra due aculeatissimi assurdi: di dover insieme postulare e negare la propria immortalità.

(Si può dire che la ragion d'essere della ragione sta proprio nella necessità di porre i due assurdi opposti: se essi non fossero, nemmeno la ragione avrebbe più ragione d'essere).

— A che ragionare allora, se ciò di cui si ragiona è risolto?

— A che ragionare — potrebbe controbiettarsi — se ciò di cui si ragiona non sarà mai risolto?

— Non sarà mai risolto, ma è sempre potenzialmente risolvibile: l'unica risoluzione è la fede nella sua risolvibilità.

Nulla di più angoscioso e miserevole, è vero, che il finire delle cose, e del nostro sguardo sulle cose.

L'accoramento più amaro, forse, che c'incoglie pel fatale destino dei mortali, è nel rimpianto di non poter più pensare, di non poter più indugiare a scavare in sè e intorno a sè, a fingere la tela del proprio vivere.

E tuttavia, assai meno importerebbe la fine, se il fine — l'opera — si compisse. Ma l'opera, essa pure, finisce; tutto, nascendo, s'avvia a morire.

Veramente, dunque, il nostro nascere è nulla più che un'atroce condanna a morire?

Ma il nostro morire sarà esso, almeno — come tu, o malinconico Euripide, adombrasti, nell'inquieto interrogativo gittato come mobile ancora nel naufragio degli evi — un più vero e non più mortale nascimento?

Forse davvero ci si schiuderanno, allora, le porte della vita eterna?

* * *

Ma come può *vivere* — come può esser vero —
ciò ch'è eterno?

La vita è solo in quanto si fa problema; e la
verità, in quanto si traduce in termini di vita.
L'eternità è invece la negazione di qualsiasi pro-
blema.

(La vecchiaia è un progressivo attutirsi del no-
stro problema; la morte — e sia pur essa sbocco
fatale all'eternità — è lo spegnersi assoluto del
problema).

Solo la vita è « problema »; perchè la verità è
vita.

* * *

Ma se l'eternità non ci persuade, la vita mortale
non ci appaga.

In nessun modo si può sfuggire alle domande:
« Quale significato avrebbe, dunque, la *nostra*
parte? Quale il perchè della Comedia Umana, o
insomma, del vivere? ».

Come attori recitiamo ciascuno la nostra « parte »,
senza saper, in fondo, l'uno dell'altro; senza pe-
netrarci gli uni e gli altri, intenti solo alla nostra
« battuta » comandata, imparata, ripetuta. E gran
che se vi fosse un « Sommo Autore », nella mente
del Quale le *parti* si collegassero, e le *battute* si
ordinassero in armonia!

Ahimè, *la vita è un ponte tra due voragini...*

E su queste buie voragini occhio umano mai forse non potrà aprire un pur tenue spiraglio!

Quanto alla vita... « non potrò comprendere la vita — dice Weininger, con una di quelle intuizioni che ti percotono di brividi — finchè la « commetto »; e il tempo è l'enigma attorno al quale faticherò invano, finchè vivrò in esso. Quando l'avrò sorpassato lo capirò; la morte sola m'insegnerà il senso della vita ».

* * *

E c'è un lato per mio conto ancor più irrimediabilmente tragico: ed è il *quotidie morior*.

La morte, in verità, non è l'evento terminale della vita; essa n'è, anzi, la inseparabile e, sto per dire, vivente compagna; la sua obliqua sarcastica ombra.

Non il delinquente soltanto, come incisivamente definisce S. Ambrogio, « *moritur in dies* »; l'uomo, in verità — immanente eredità di pena d'un suo misterioso *originale* delinquere — muore ad ora ad ora, d'attimo in attimo. C'è un perenne disfarsi « attuale » d'un qualche aspetto della mia personalità.

E più desolato, che non il dissolversi finale del mio essere, è questo assistere al graduale svanire dell'io di oggi nell'io di domani, al graduale seppellimento della mia persona; per cui non potrà prodursi mai nessun miracolo di risurrezione.

Le giornate si sgomitano dal gnomo della mia vita, e affondano silenziose nel pneuma assoluto. Il nostro spirito è appunto come un oceano, in cui si sommergono ogni giorno innumerevoli flotte; e nessuno — tanto distratti noi siamo dal romore mondano, così immersi nella illusione di vivere — ne piange l'agonia.

O perchè disperarmi per la previsione del dissolversi *dell'ultimo aspetto soltanto del mio essere*, se pur ora — mentre da fuori mi giunge l'eco tumultuante di quella, che, per grottesca ironia, si vuol chiamare *vita* (comici scambi di ombre, fluttuare di voci che nulla possono dire, profondità di gesti che svelano marionette); mentre la mia penna scorre nervosa su questa carta per fermare un pensiero, che, fermato, era già passato — in realtà io scorro dall'essere nel non essere; nè potrò più *volere* quel minuto, nè mai più far risorgere quel modo di essere in cui si realizzava, un minuto fa, il mio io. Singolare follia, la nostra: — portiamo gioiosi la nostra condanna a morire, come se dovessimo vivere...

* * *

E ancora, ancora più ci sgomenta, forse, il pensar che noi siamo un nucleo di *possibilità* che non si sono realizzate, nè mai si realizzeranno. S'è vero, com'è vero, che ciascuno di noi si realizza nel suo modo di vivere — e cioè, nel suo divenire —, noi avremmo potuto vivere cento modi diversi di

vita, fare mille cose diverse, essere insomma infiniti esseri diversi.

Perchè legato a *quest'attimo* di tempo, e a *questo* spazio? — Questo pensiero che faceva tramortire Biagio Pascal è, fuor di dubbio, d'un atroce percotimento.

Attaccarsi disperatamente a quel particolare modo di essere, ch'è quello che noi siamo — o che crediamo di essere — e che, mutate le contingenze, avrebbe potuto esserci affatto estraneo; e attaccarvici in modo, che perdere quello ci sembri di perdere il tutto; amare perdutamente una vita — e disperatamente lottare per essa — che avrebbe potuto essermi perfettamente indifferente, o forse odiosa, se còlta nel vivere di altri... tutto ciò è un che, non sai se più buffo o tragico.

E tuttavia, se questo nostro disperato attaccarci è tanto nostro, da non sapercene staccare; se tutti i viventi disperatamente vi s'avvinghiano — pur quelli che, per libidine di più avida presa, violentemente se ne strappano — bisogna convenire che noi, non *quel* modo di vivere amiamo, ma la realizzazione, che traverso a quel modo di vivere noi facciamo, del nostro cieco *voler vivere*.

In realtà, ciascun essere vuol essere, forse ancor prima che *diventare*; vivere *la vita* ancor prima che costruirsi la *propria* vita: e quella vita in cui realmente si celebra e illumina la vita.

(In ciò il peccato originale, che fatalmente conduce alla morte; perciò la *Redenzione* — divina

rivelazione del Cristo, — ch'è un vero rinascere; e cioè, scoprire che la vita non è nel vivere, ma nel farsi *quella* vita) (1).

Avviene del nostro vivere come di certe giornate svagate: — Potremmo andare di qua, oppure di là, far questo invece che quello, parlare d'una o d'un'altra cosa. Ma ciò che ci muove, evidentemente, è, non il di qua o il di là, ma *la volontà di muoverci*; nè il questo o il quello, ma *l'ansia di fare*; nè il dir questa piuttosto che l'altra cosa, ma *il bisogno di parlare*: scioglierci in termini di vita, insomma.

Gli è che il di qua o il di là, il questo o il quello non restano fuori, o soltanto aderenti al nostro essere, a guisa della corteccia dall'interno dell'albero; ma si *fanno il nostro essere essi stessi*. Noi *siamo* lo spazio e il tempo in cui ci inseriamo; noi *diventiamo* ciò che noi facciamo; il nostro essere diventa il nostro vivere, per fissarsi quindi nella realtà storica ch'è la nostra vita realmente vissuta.

* * *

Realtà storica?... Vita vissuta?... Come queste luci e questi colori digradanti del tramonto: — quale « realtà » la loro? che cos'è quest'accendersi

(1) Segno fuggacemente un concetto, che meriterebbe ben altro svolgimento. E in verità, tutto intero questo capitolo non può rappresentare che il nocciolo di più vasta orditura.

e dorarsi e infoscarsi delle nubi; e quel frastaglio di frangie e di merletti, e quel subito comporsi e scomporsi di forme, di vette, di pinnacoli, di mostri?... — Parvenza, null'altro!

Ah, non c'è cosa più repugnante che a capo del filo della *mia* vita ci sia l'assoluto *non mio*. Al mio prodursi presiede una volontà in tutto estranea a quella che, una volta prodottasi, si farà la *mia* volontà.

Che cosa può esser *mio*, se l'io — che solo può legittimare il mio — non è che il succube di una volontà non mia; e che, per maggior sfoggio di tirannia, l'obbliga a credersi io, e a stimar suo quell'io, che in nessun modo gli appartiene?

Fondamentale, formidabile granchio!

Onde poi si disfila tutta l'innumere coorte di quotidiani granchietti, di che si compone il nostro trascorrere: ch'è un continuo inconscio sforzo di eludere la percezione di questa desolata *altruità*, ch'è nel fondo imperscrutabile del nostro presunto signor io.

Se tu, amico lettore, hai pur una volta sperimentato, pur dopo infiniti tormentosi tentativi, la impossibilità di coglierti *in te stesso*, di distinguerti *per te stesso*, avrai certo patita la improvvisa sensazione d'una condanna a non essere.

Io vedo il mio pensiero nascere e sfarsi e rifarsi entro il cerchio della mia fronte, e brillare e oscurarsi e perdersi, col fuggevole giuoco di queste nuvole: che si colorano e scolorano, formano e sfor-

mano i veli fantasiosi de' quali si rivestono, sparendo quindi senza residuo sotto il bacio del sole...

Il nostro, assai spesso non è nemmeno un *pensare*; nè, molto meno, un *volere*; ma un grigio ondeggiare d'idee, a guisa di barche abbandonate dai rematori, che vanno e dondolano in balia delle onde, di qua, di là, innanzi, indietro, senza mèta.

V'ha dunque *qualcuno in me*, ch'io sorreggo, e mi regge; ch'io trasento, e non vedo; qualcuno che pur mi possiede e muove a suo talento?

Come burattini noi veniamo in iscena, assecondando il filo dell'ignoto burattinaio: e ce n'andiamo, dette quattro parole, con un inchino.

Non la mèta, ma la notte; non il sicuro asilo d'un porto, ma la vastità sconsolata dell'oceano...

L'abisso ineluttabile gorgoglia... sensazione di naufragio...

Ah, una tavola di salvezza — finalmente...

Dio!

MOMENTO QUARTO.

Dio!...

— Nome immenso, augusto, ineffabilmente consolatore!

Il mondo non si spiega senza Dio; e cioè, senza un Essere, nel cui essere — poichè in quello dell'uomo non può capire — si contenga la giustificazione, e cioè, la finalità del suo esserci; senza

una Persona in cui si ordinino, si armonizzino e risolvano tutte le singole persone.

Come pensare l'esserci dell'essere, senza un Essere che lo inesseri?

Come giustificare le persone, senza la Suprema Persona che le riaccolga, le unifichi, le spieghi?

In verità, quanto più l'io scopre sè stesso e, scoprendosi, si coglie come impossibilità di cogliersi quale io, tanto più accorato è il bisogno di Dio.

Vita eterna, immortalità del singolo, permanenza dei valori, coscienza pensante, io, universo, sono tutti concetti impensabili, a prescindere da quello che tutti li spiega, unifica e riaccoglie: Dio.

* * *

Il mondo non si spiega senza Dio, è vero; ma Dio, se più a fondo si mediti, complica ancora di più la ragion d'essere del mondo.

Più assillante e percotente, infatti — ah!, demone umanissimo! — t'afferra la domanda: quale la giustificazione di Dio che giustifica il mondo? dell'Infinito che condiziona il finito? della Suprema Persona che riassume le innumeri persone?

Che l'Increato sia posto per la necessità del creato, il Creatore per l'esigenza delle creature, non costituisce un'attorta petizione di principio, in cui la spiegazione elude la cosa spiegata; allo stesso modo che a chi dimandasse di vedere si rispondesse accecandolo?

Dire: Dio ha da esserci, se no, non si capisce più niente e si precipita nel buio, mi somiglia a certa ferrea logica d'un mio originalissimo amico, progettista infaticato; il quale, quando a' suoi mirabolanti progetti di costruzioni, sventramenti, piazze, canali, monumenti, ecc., si obbiettava: « E il denaro? », rispondeva imperterrito: « Il denaro c'è, ci dev'essere, altrimenti come si potrebbe attuare il progetto?... ».

* * *

Si potrà pur postulare una razionalità del Divino; ma la configurazione di questa singolarissima sorta di razionalità, fuori da ogni possibile determinazione dell'umana razionalità, e che tuttavia dovrebbe essere il fondamento stesso della razionalità umana, sfugge ad ogni possibile struttura logica del razionale.

Sia concesso che nel fondo dell'essere si asconda un Soggetto Pensante — la Persona Suprema — il cui pensiero pensato sarebbe il mondo.

Ma intanto: Perchè *Lui*? Come si spiega l'esserci di un Essere tanto smisuratamente privilegiato, che il suo esserci non solo si giustifichi da sè, ma sia condizione dell'esserci, e della giustificazione d'esserci, di tutti gli altri esseri?

Il mito di Lucifero è scaturito, per certo, dalla graduale coscienza che l'uomo ha conquistato della profonda ingiustizia del privilegio divino.

* * *

Nè meno complicata è poi la determinazione del rapporto concreto tra Dio e gli uomini: *Dio non può spiegarci, se non spiegandosi in qualche modo Esso stesso in noi.*

O noi siamo necessari a Dio, come Dio a noi, — e cioè, il suo esser Uno è in funzione del sistema dei molti; — o altrimenti — Assoluto Trascendente — il nostro esserci o il nostro non esserci, il nostro morire o il nostro vivere immortali — in sostanza, il nostro bene e il nostro male — gli sono del tutto indifferenti.

Dio deve volere il mio bene: e il mio bene non può essere separato dal bene del mondo.

Non si potrebbe supporre che la mia vita avesse per scopo il bene, se il mondo, esso stesso, non avesse il bene per scopo supremo.

Nondimeno, quando dalla generica posizione dello scopo del mondo come bene, si passi a determinare il carattere di questo bene, l'intrico si ripresenta, e più folto!

Perchè scopo del mondo — di Dio, in sostanza — dovrebbe essere il bene, e proprio quel bene che io e tu e gli uomini, pur tra una complessa serie di contrasti e di *nuances*, conveniamo doversi esaltare come bene?

(E trascurò il fatto, che per la stragrande maggioranza degli uomini il bene non è che un misto

di idiozia, più ipocrisia, più autentica « ottima » malvagità).

Non si riesce a capire qual sorta di bene dovrebbe essere il Bene che il mondo sarebbe destinato a realizzare.

Il concetto di bene è irrimediabilmente relativo: e l'assunzione di un Bene Assoluto realizzato — o realizzabile — nel Sommo Bene, in Dio, urta fatalmente contro ogni umana logica determinazione del concetto del bene; che sempre suppone il male, onde emerge, liberandosi, e trionfandone.

La mia modesta opinione è che il concetto di bene sia stata la più infernale insinuazione, che lo Spirito del male abbia fatto nel mondo.

La prima preoccupazione *morale* scaturì dalla putrida coscienza del primo fariseo. Il fariseo modellò sè stesso nel fango, poichè questa era l'unica materia di cui poteva disporre; e, scoperta la sua bruttezza, ne distolse lo sguardo, proclamando il regno della bontà.

Se c'è una legge che riscontriamo dominatrice del Creato e delle Creature, — e, dovremmo inferirne, del Creatore —, quest'è *l'Armonia*, e cioè *la Bellezza*.

Il mondo è nulla più che sè stesso; e, realizzandosi, realizza il miracolo della divina armonia.

Scopo dell'uomo non può essere altro che costruire la sua bellezza, e cioè farsi sè stesso.

Nobiltà, distinzione, aristocrazia non sono in so-

stanza che sinonime espressioni di compiuta spirituale armonia.

* * *

Parrebbe che questo concetto potesse applicarsi, almeno in modo sommario, a Dio. Dio è Pura Bellezza, e cioè, *Sè stesso*.

Ma, se per l'uomo — uomo tra uomini — il concetto del *farsi sè stesso*, può aver valore, per lo sforzo appunto che costa il rivelarsi, distinguersi, conquistare nobiltà, *diventare un valore*, insomma; che significato può avere tutto ciò per Dio, che, essendo Uno, Unico e a priori distinto, non può fare che il suo esser *Sè stesso* gli diventi conquista, perchè *ab aeterno* conquistata; e quindi, non valore, ma eterno nulla; non fine, ma eterno principio; e principio che non può farsi fine, ma ch'è già tutto finito?

« Dio è il Sole nel mondo delle idee »: — Platone, insuperato artista, se l'è cavata bene, non c'è che dire, con una superba imagine; ma... lasciandoci, ahimè! al punto di prima: — La Realtà sguiscia dietro l'Imagine!...

In verità, per sforzi che si faccia, non si riesce a configurarci neppur vagamente un Essere, cui possa assegnarsi gli attributi di Dio.

Ogni qualvolta si voglia di questa esigenza segnar linee, che non si risolvano in semplici determinazioni negative (*Dio non è...*, *Dio non può vo-*

lere..., ecc.), i contorni svaniscono, e la mente si annebbia.

La nostra mente si rifiuta di configurare una Persona, cui nessuno degli attributi che valgono a determinare il concetto *umano* di persona — e non ne conosciamo, nè ci è possibile conoscerne altri — possono essere attribuibili. Io posso intuire la necessità della necessità; ma rendermene un conto esatto, *dimostrare*, spiegare la necessità come tale, è... necessariamente impossibile!

* * *

Da mila e mill'anni noi parliamo di Dio, invociamo Dio, adoriamo Dio — *vogliamo* Dio — senza esser riusciti a capirci letteralmente nulla in questa nostra oscurissima e pur fondamentale esigenza.

In realtà, Dio non significa altro per noi, se non tutto ciò che sfugge alla nostra possibilità di determinazione.

« Ogni uomo — dice S. Anselmo — ha l'idea d'un essere superiore al di sopra del quale non saprebbe concepirne un altro. Quest'essere perfetto, in virtù appunto di questa perfezione, si concepisce dunque esistente ».

D'accordo; *al di sopra del quale non saprebbe concepirne un altro*; ma gli è che la sua stessa concepibilità è umanamente inconcepibile. *Si concepisce dunque esistente* ciò che supera ogni nostra possibilità di concezione.

È un concetto limite che definisce tutto ciò che non si può definire. Ha servito all'umanità, lungo i millenni del travaglio e della speranza indomata; come una benefica Fata Morgana...

Ma quando, cammina e cammina, d'un tratto infine tu scopri che la Fata... era il tuo occhio; allora, pur se ci accori il rimpianto della cara illusione svanita, è giocoforza virilmente guardare, e affrontare il « nudo vero »; anche s'esso si presenti sotto il manto di una desolata irrimediabile tenebra (1).

* * *

È un pasticcio tale questo mondo, che più lo rigiri, meno sai da che parte afferrarlo; e quando ti par d'averlo colto per un lembo, ti sguiscia liscio liscio sottomano; e quando ti par di avere scavato più fondo, trovi che l'abisso si fa più cupo.

« Il letto di Procuste » è sempre lì, pronto ad apprestarti la sua irrefutabile tortura.

Esser costretti a postulare Dio, e non poterne comprendere (*e comprendere poi?...*) nulla più che l'esigenza di doverlo postulare; tendere con tutta l'anima all'immortalità, e non poterne dare la menoma spiegazione; dover pensar nel tempo, e dover concludere che non esiste il tempo; dover

(1) Atteggiamento, questo, che potrebbe, sì, denominarsi *scettico*; ma al modo savio nel quale gli antichi intendevano: e cioè, di perenne ricerca; *anti-scettico*, invece, se volesse intendersi la locuzione nel corrotto senso dei moderni.

trascorrere nello spazio, e dover ripudiare ogni concreta spazialità; dover esigere un confine dell'Universo, e non poter non giudicare necessario l'assoluto sconfinamento; accorgersi di pensare e non saper nemmeno *chi* è che pensa; aspirare, infine, alla mèta, e dover malinconicamente disperare di poterla raggiungere... oh, Sfinge, ultima Dea!... (1).

MOMENTO QUINTO.

Forse, l'unica cosa veramente razionale sarebbe quella di approfondire, o di *cominciare* anzi, — obbedendo, finalmente! al comandamento apollineo

(1) Mi si consenta un'osservazione in sordina: è presumibile che si risolva il problema dell'Universo, con la sola esperienza delle generazioni che si succedono nel nostro minuscolo globo?

Non sarebbe, per avventura, come se il granellino di sabbia si arrogasse di spiegare e concludere la terra?

Se è vero, com'è vero, che alla costruzione di quel qualsiasi edificio di verità che l'umanità ha pur costruito, han collaborato — e dovevano collaborare — le menti pensanti dell'orbe, in un processo sommariamente ininterrotto di eredità e di scambi; come sfuggire al dubbio (l'umanità tutta intera essendo appena, rispetto all'Universo, nella proporzione di un pensante rispetto alla umanità) che, dunque, solo una collaborazione *universale* potrebbe presumere — col reciproco scambio di esperienze naturali e di divine rivelazioni — di conquistare la verità dell'Universo?

Quante specie di « umanità » si affannarono, e si affannano, negli innumeri mondi? Quanti « sistemi » costruiti, e poi dispersi? Quali e quante rivelazioni e incarnazioni « divine »?...

— Si tratta di una sciocchezza?... — sia come non detta...

— l'indagine di quell'io empirico e psicologico — umano, insomma — che tanto repugna alla mentalità disumanissima degli ottimi idealisti assoluti.

Conoscersi: e cioè, tentar di rendersi conto del maggior numero possibile di nostri sentimenti, pensieri, atti; di cogliere le loro connessioni; di strappare il segreto di tanti rapporti che vincolano, attorcono o maggiormente respingono gli uomini tra di loro. Questo è pur un compito limitato, sì; ma, vorrei dire — se non rischiassi di buscarmi una scomunica — *positivo*.

E gioioso.

Se in tanti mil'anni, invece che guardare fuori da sè o spinger gli occhi su le nuvole, l'uomo si fosse accontentato di guardare, con pupille svelate, entro di sè — come invano la più veneranda saggezza ammoniva — qualcosa di meno caotico e... beotico dentro di sè (e forse, chissà, qualcosa di men barbarico e pulcinellesco di fuori) si sarebbe pur avuto!...

L'uomo si rende conto di sè, si costruisce — si *ricosce* — distinguendosi dagli altri.

Il processo può iniziarsi con un ripercorrimento a rovescio degli *idola*: liberandosi dalle idee fatte, *vivendo*, e cioè perennemente sperimentando — veramente creando — le proprie idee.

Cogliere i moti più intimi, e sforzarsi di segnarne i contorni, fermando il colore delle sensazioni e il sapore dei sentimenti; approfondire l'indagine, ancora bambina, di quel mondo del subconscio, di

quel più fondo me, onde l'io trae — o sarebbe forse più proprio dire, *in cui trova* — gli elementi della sua struttura; via via delineare il proprio temperamento, il proprio *perchè*, come il perchè delle idee che noi possediamo — o diciamo di possedere — i motivi delle nostre predilezioni, le nostre simpatie o le nostre antipatie; determinare, insomma, intorno a ciascuna zona di fenomeni la propria riflessione, gradualmente fissandone i punti di vista; tutto ciò può forse consentirci di giungere al punto di vista complessivo: e cioè, a un concetto della vita.

— Tutto ciò è ancora generico?

— Certo —. Ma è il primo passo e, oso dire, sicuro verso un serio tentativo di conoscenza, che non si immiserisca nel vacuo scientismo; ma nemmeno si disperda nel nebuloso assoluto idealismo.

Viceversa, da quando quel fenomeno di spirituale e intellettuale degenerazione ch'è la *cultura* s'è imposto alla *saggezza*, l'uomo si è sempre più staccato da sè, per raggiungere la sua ombra.

Che meraviglia che siasi fatto ombra esso stesso?

C'è un equivoco fondamentale al fondo del processo conoscitivo dell'umanità — di quella occidentale in ispecie; — equivoco che Aristotele, il più gran sovvertitore dell'umano buon senso, che la madre terra abbia visto cader dalle nuvole, ha dialettizzato ed imposto come il frutto più squisito del pensiero: la conoscenza come *dialettica del conoscere*, e non come *esperienza del vivere*.

Noi ci occupiamo di astrazioni, scriviamo intorno ad astrazioni, viviamo, filosoficamente parlando almeno, come astrazioni. La maggior parte dei sistemi filosofici son costruiti sul tacito presupposto d'una vera e propria irrealtà.

I filosofi si accapigliano intorno a cartelle di un capitale... che non esiste! Mirabili giocolieri che fanno assai più che il giro della morte: il salto di sè stessi!

Qual meraviglia, che una volta messosi per un binario morto, il treno umano, anfanì, barcolli, deragli, si rallinei... e non arrivi mai?

* * *

Ah, ma quale fatica, quale vero martirio: scoprirsi!...

Non dialettizzare, ma sperimentare; non vivere pensando, ma pensare vivendo.

Tutta la vita gittata nel fuoco della ricerca; ogni atto, un pensiero sperimentato; ogni pensiero, un'esperienza attuosa.

Un ascendere e un cadere, per riascendere, in alterna implacata vicenda.

E guai a chi, caduto, si disanimi e s'accasci disperando di non più rialzarsi: presto s'indurrà a chiamar cielo la sua fossa, e ad adagiarsi soddisfatto.

Ma guai, anche, a chi, ascenso, si compiaccia troppo della sua ascensione, e s'attardi e impigrisca

sul soglio raggiunto: gli squilli trionfali preannunceranno i rintocchi della prossima agonia.

La vita è un calvario interminato: e il sole brilla sul Golgotha.

E il Calvario è la lotta contro gli accerchiamenti della bestia mai doma; contro le seduzioni del riposo; contro le insinuazioni del mondo, insomma.

La mondanità c'investe da tutte le parti, ci accerchia, ci soffoca.

Gli occhi degli uomini schizzano cose da tutte le parti.

Il pantano delle cose è il più insidioso, perchè non te ne rimuove lo schifo; t'alletta invece con una sorte di diabolico adescamento. Ti par talora *di fare* — e magari di far cose utili, belle, grandi — *e non fai che la tua desolazione!*

Siamo tutti, chi più chi meno, immersi nella socialità; e tutti, chi più chi meno, da essa devastati. Rinneghiamo la umanità per la socialità: stupendo baratto!... (1).

D'anno in anno noi trasciniamo la speranza della pace... e la catena del tormento!

E l'anno che sopraggiunge è, come quello che trascorse, tutto suonante di cose, di tumulti, di pesi: e noi sotto, con le spalle curve, e i muscoli tesi, e il riso idiota, a farla da Atlante...

L'avvilupparci sempre più nelle cose; il tessere

(1) Si tenga ben presente, però, che l'umanità si conquista non negando la socialità, bensì superandola.

sempre novelle trame di rapporti; il dover di continuo imbastire, coordinare, disporre, guidare — e sempre da capo rifare — accresce il mucchio, sotto cui si resta schiacciati.

Il romore mondano è il nostro peccato e, insieme, la nostra condanna.

Quale maggior peccato che perdersi? Quale maggior condanna che l'esilio da sè?

Redimeremo il peccato, solo se riusciremo a che la condanna si faccia, anche, la nostra espiazione.

* * *

La via della redenzione il Cristo l'ha segnata dritta: rinunciare al mondo — agli agi, alla fama, agli onori; al *successo* in una parola —: seppellire il vecchio uomo è rinascere.

Ma in questi tempi di orrori e di trepidazioni s'ha tutt'altro per la testa che andare alla ricerca di Cristo.

Pure la chiave di volta del mondo senza pace — di tutti gli spiriti senza pace — non è la chiave... di Volta — per cui, anzi, spalancatasi la porta della... civiltà, si sono scatenati tutti i venti della distruzione; — ma quella che Cristo ci offre per aprire noi stessi: e *rifarci*.

Lo spirito s'è fatto corpo; ha plasmato la materia per la volontà smodata di godere.

La materia si rifà spirito castigando il piacere.

Allora il godere si risolve nello scoprirsi, nell'in-

dividualizzarsi; in nessun modo lo spirito può individualizzarsi, la coscienza farsi io, se non scoprendosi: e cioè, intensamente vivendo.

Perciò la pace del vulgo è turpe ozio: e torpido fluttuar d'appetiti; e la pace di Cristo è battaglia: e acquietamento di torbide brame.

Lo scopo della vita non può esser altro che *costruire la vita*; e cioè, rendersi conto della vita; e cioè, ancora, chiarire sè stessi.

Tutto il nostro « fare » sociale, le nostre « opere », le nostre ansie, i nostri dolori e i nostri amori, non debbono essere che *argomenti* — ciascuno per sè non definitivo; muore, anzi, chi vi si definisce — di quell'unico definitivo argomento, perchè non mai definito nè definibile, ch'è il nostro *patire la vita*: e cioè il nostro supremo godere.

Penetrarsi del *giuoco della vita* — ciò che non è la stessa cosa che stimare la vita un giuoco — potrebbe essere un buon avviamento alla *vita bella*: alla vittoria.

Forse alla mèta.

Ogni giorno bisogna liberarsi; ogni giorno bisogna ricostruire il proprio mondo, e guardarlo con occhi nuovi.

Stolto chi crede di vedere le stesse cose, a ogni alba, e riconoscer le stesse persone.

Perciò solo gli artisti (i genii, i creatori) scoprono nuovi veri.

Gli altri — i puri filosofi — tutt'al più lo protocollano.

Solo chi nell'atto in cui si fa maestro agli altri, insegna anche a sè stesso, e si tormenta, e disperando spera, e cadendo risorge, e risorgendo ancora s'arrampica infaticato; solo quegli perviene a conoscere.

Ma ogni uomo deve farsi maestro a sè stesso, e di sè stesso discepolo: *essere artista di sè*.

* * *

L'obbligo morale si riafferma *nel diventare ciò che si è*: costruirsi come un'opera d'arte; e non, dunque, un obbligo *morale*, ma *estetico*.

Liberare lo spirito ch'è in noi incarcerato; in certo qual modo discorporizzarlo, vale individualizzarlo, ricrearlo; ogni spirito che riesce ad esser sè stesso è *bello*, perchè partecipa della bellezza divina.

Non l'arbitrio, però — l'avida cieca brama di tutto parere, senza nulla farsi; il bestiale istinto di sovrapporsi e predare, l'imbecillissima ansia di far romore, scambiando il romore per potenza e la potenza per forza e la forza per valore —; ma il saldo orgoglio d'inchinarsi alla propria intima natura: *ed esaltarla a spirito*.

Obbedire a Dio è vera libertà.

Sì, forse l'unico modo di liberarsi sta in questa disperata obbedienza a Dio, al Destino, a Sè stesso.

Poichè obbedire a sè stesso significa lasciar che comandi il più fondo *Io* — la più pura rivelazione

dello Spirito — sull'io carnale e bestiale: quello che ha occhi e non vede, ha orecchi e non ode.

La gioia di vivere nasce dal tormento di specchiarsi; solo soddisfa, non ciò che ha un fine, ma ciò ch'è fine a sè stesso.

Ancora una volta la mèta sta nel non proporsene nessuna.

È stolto dire che il senso della vita, dunque, sta nella morte; la morte è la dragma fatale con cui si paga il passaggio alla (vera) vita.

Il valore della vita non sta nella morte, ma nel farsi preludio alla vera vita.

La verità — la Vita Eterna — ci si rivelerà, se ed in quanto l'avremo attualmente *voluta*: e cioè viventemente entusiasticamente preparata.

Lavorare per Dio — e cioè per il più profondo sè stesso — è l'unica consolazione.

Solo così non c'è successo, nè insuccesso; nè partenza, nè arrivo; nè ansia di finire, nè pretesa di cominciare; nè abisso, nè mèta.

Solo così si può sperare che si avveri — (malinconia del *quando* e del *dove*... accenti di musiche lontane... frulli di ali d'angeli... presentimento del divino ineffabile...) — il più grande annuncio lanciato dal Cristo, quello in cui si riassume il significato ed il valore del suo immortale messaggio:

Qui facit veritatem venit ad lucem.

— Così sia.

LICENZA.

(Nota su «I Viandanti»).

I saggi raccolti in questo volume non presentano niun'altra unità, se non quella dell'autore che li ha stesi.

Nè presumono essi di aver còlto tutte e sole le menti più rappresentative del pensiero italiano contemporaneo; basterebbe, a frustrare il menomo accenno di tal pretesa, se pur si fosse affacciata nel mio animo, il semplice fatto che manca qui un'attenzione dichiarata per quegli, che — senza dir di non pochi altri egregi — più di tutti ha impresso la sua orma nel movimento della vita culturale del nostro periodo: — e mi piace rivolgergli, pur a lui ignotissimo, un reverente omaggio — Benedetto Croce.

Questi saggi han risposto, invece, a esigenze disparate, a «momenti» dello spirito mio, nato per starne la strada; cui l'incontro, talora fortuito, con un qualche «viandante» forniva l'occasione ch'io mi accompagnassi a lui, per interrogare la sua ansia e meglio scoprire, attraverso il suo, il mio problema.

E nemmeno ho potuto qui indugiarmi con tutti quelli, a' quali — pur non pascendomi io di troppe letture: anzi! — e tuttavia restando ne' confini nazionali — mi sono via via accompagnato.

Scrittore tardo, qual'io mi sono, mi fa d'uopo di lunga meditazione, prima di riuscire a stendere le mie esperienze di vita e di pensiero, in termini stilisticamente conchiusi.

Confesserò, nondimeno, che sto riandando anche il cammino percorso insieme con altri; e mi riprometto, se la lena mi basti, e il romor delle cose (che, me infelice!, mi frastornano e stordiscono) mi consentirà una qualche pausa; mi riprometto, amico lettore, di richiamarti, per un'altra passeggiatina... igienica!

Gente avvisata...

Non ho potuto, nè voluto, modificare la redazione dei saggi, qui stampati, da quella che essi ebbero impressa da prima; sia perchè — pur laddove una più penetrante consuetudine con lo spirito di alcuni, o l'insorgere di nuove vicende e di atteggiamenti più spiccati, abbiano offerto miglior rilievo alla loro personalità — i lineamenti essenziali restarono nel pensiero mio inalterati; sia perchè, in quanto rivelazione appunto del mio cammino e documento di tappe, essi custodiscono un più attuario sapore di veridicità, e fors'anco di fraterno ausilio.

Detto ciò, non dovrà per altro apparir strano ch'io dichiari che il mio atteggiamento — anche, direi, sotto il riguardo di simpatia d'intelligenza con

« I viandanti », e con taluni di essi in modo particolare —, abbia subito, a distanza di anni, un qualche mutamento.

(Strano, se mai, dovrebbe apparire il contrario!).

E di ciò prendo impegno col mio lettore di fornire un rendiconto esatto, alla prima occasione propizia.

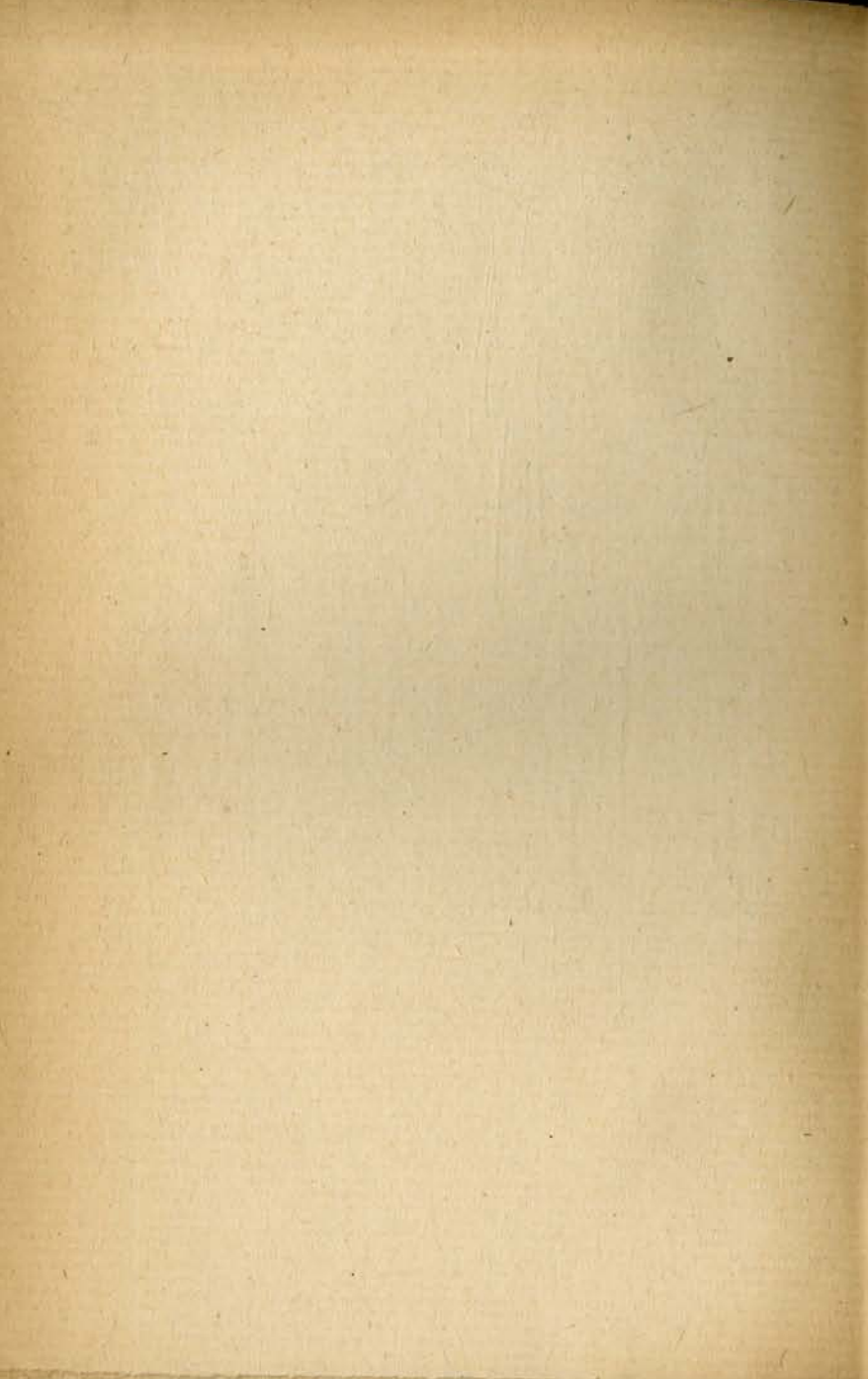
Ed ora, mio libretto, ten va per la tua strada! — Ben fortunato se, tra tanto fracasso di audaci richiami e di luccicanti esibizioni, t'avverrà d'incontrare un qualche raccolto e pietoso spirito, disposto a giungersi a te, e teco scambiare il suo tormento.

Per mio conto, se proprio t'abbia, figliuolo mio, a svelare il mio segreto animo, fatto accorto da omai lunga esperienza di uomini e di cose, ti dirò che assai poca fiducia me ne conforta.

Ma non voglio disanimarti: il mondo è vario, e vi accadono le cose più impensate...

Che se alcuno, di saldi garetti e di spietato volere, senta il gusto di arrampicarsi, in allegrezza di pianto, sospinto dall'ansia della mèta che pur non si concede, egli sa, ormai, che su questa strada, sempre che voglia, potrà scoprir l'orma errante di

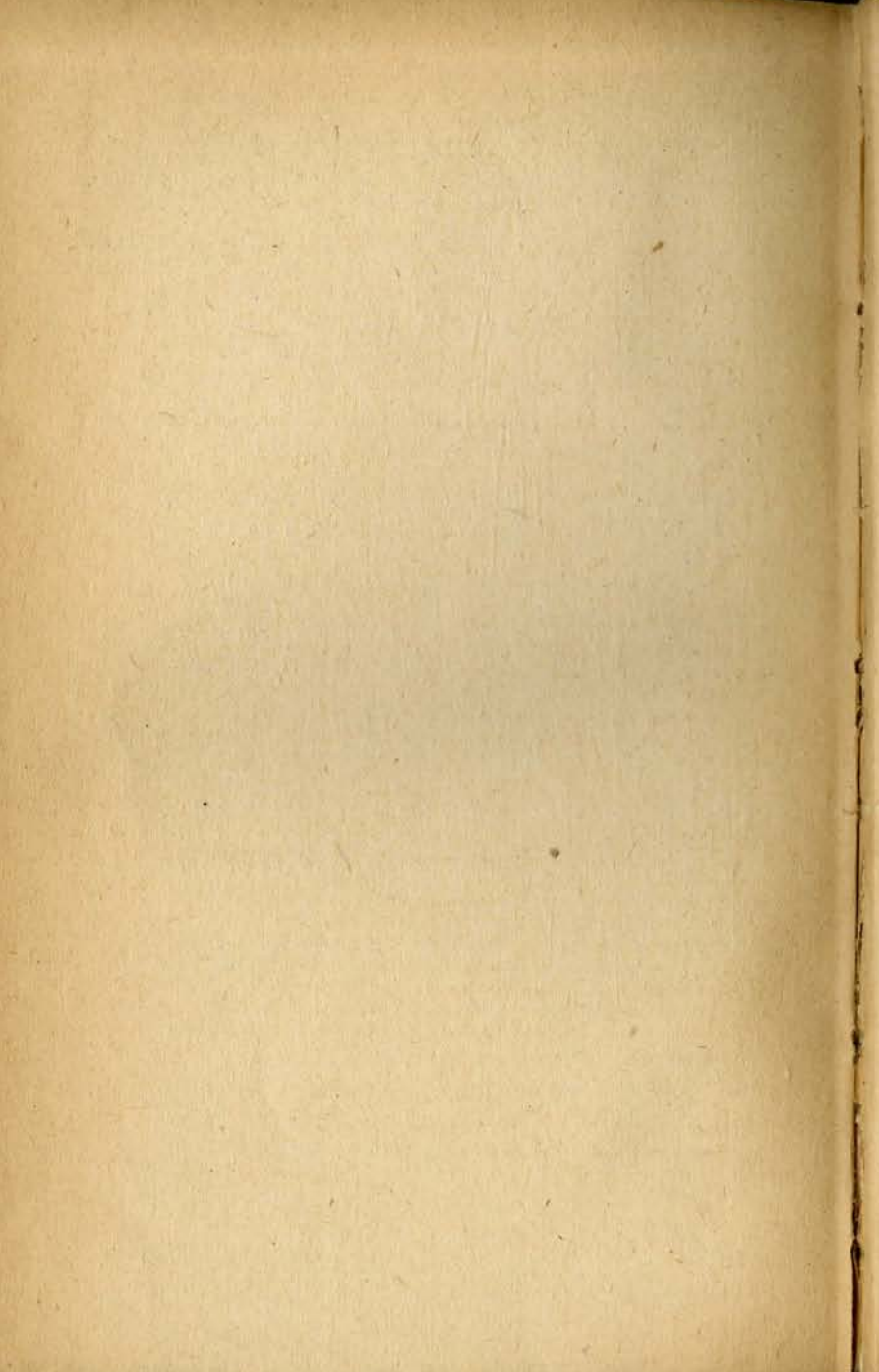
V. C.



INDICE.

5425 265





ALTRI SCRITTI DI VINCENZO CENTO

SCRITTI VARI.

1. *Don Carlos figlio di Filippo II* — « Rassegna Nazionale », Firenze, 1911.
2. *Condizioni morali delle Marche* — Macerata, 1914.
3. *Il Clero Marchigiano* — Napoli, 1915.
4. *Il Cristianesimo e la Guerra* — Bilychnis, Roma, 1915.
5. *L'essenza del Modernismo* — Bilychnis, Roma, 1920.
6. *Il IV Congresso filosofico italiano* — « Riv. di Pedagogia », Roma, 1920.
7. *Linee di una teoria generale dei rapporti tra Chiesa e Stato* — « Riv. di Filosofia », Bologna, 1921.
8. *Il Clericalismo assoluto* — Bilychnis, Roma, 1921.
9. *La scuola per la vita* — Scritti di educazione di B. Varisco con prefazione di V. Cento, 1922.
10. *P. H. Loyson* — Bilychnis, Roma, 1923.
11. *Religione e morale nel pensiero di G. Gentile* — Quaderno di Bilychnis, Roma, 1923.
12. *Stato, Governo e Scuola* — « Rivista di Pedagogia », 1925.
13. *Il conflitto scientifico nella Chiesa Cattolica* — Bilychnis, Roma, 1925.
14. *Gli Stati Uniti di Europa* — Ediz. de « I nostri quaderni », Lanciano, 1926. (1° Premio Italiano nel Concorso Internazionale per la Pace e la Ricostruzione Europea).
15. *La scuola nazionale* (seconda edizione, notevolmente accresciuta) — Morreale Editore, Milano, 1926.

ARTE.

1. *Colloquio con Renato Serra* — Bilychnis, 1917.
2. *Io e Me - Alla ricerca di Cristo* — Gobetti, Torino, 2^a edizione, 1925.
3. *Gustavo Nullo*, scene drammatiche in « Fantastica » — Firenze, 1925.
4. « Un interview avec S. E. Pilate » (traduzione di Annie Lami Gillon), in *La Renaissance d'Occident*, nov. 1925, Bruxelles.
5. *In weiner Qual* (traduzione di G. V. Amoretti), in *Orplid*, Literarische Monatsschrift, in Souderheefsten, 1926.
6. *Intervista col Patriarca Giobbe*, in « Il Baretti », Torino, febbraio 1927.

IN CORSO DI STAMPA.

1. Presso l'Editore Paravia, Torino: *L'umanità del Maestro*.
2. Presso la Casa Editrice Athena, Milano: *Lo Stoicismo*.

